Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/orientalia_1948_17

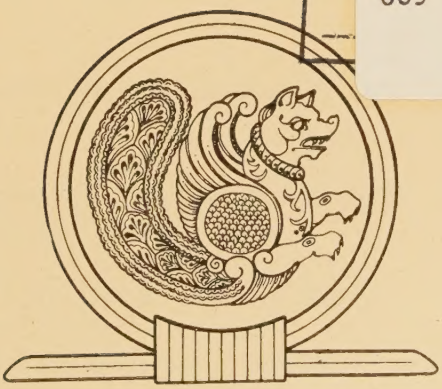
COMMENTARII PERIODICI PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

ORIENTALIA

VOLUMEN 17

NOVA SERIES

LIBRARY OF
United Theological Seminary
25
069
61,385



1948

PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM
ROMA 2/4 PIAZZA PILOTTA 35

INDEX GENERALIS VOLUMINIS 17

Commentationes

PAG.

E. BECK: Studien zu Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten. I . . 326-355

E. BOROWSKI: Eine Hörnerkrone aus Bronze (Pl. XXV-XXVIII) 294-298

E. EBELING: Mittelassyrische Rezepte zur Herstellung von wohlriechenden Salben (Taf. 1-49) . . 129-145; 299-313

— Ein Gebet an einen "verfinsterten Gott" aus neuassyrischer Zeit 416-422

W. FEDERN: Egyptian Bibliography (Jan. 1, 1939–Dec. 31, 1947) 467-489

H. KEES: Die Phylen und ihre Vorsteher im Dienst der Tempel und Totenstiftungen . . . 71-90; 314-325

Hildegard LEWY–Julius LEWY: The God Nusku . . 146-159

P. LUCKEY: Beiträge zur Erforschung der islamischen Mathematik 490-510

U. MONNERET DE VILLARD: Le monete dei Kushāna e l'impero romano 205-245

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
16 1965

PAG.

S. MOSCATI: Bibliographie sémitique. 2 91-102

A. L. OPPENHEIM: Mesopotamian Mythology II . . 17-58

E. OTTO: Zur Bedeutung der ägyptischen Tempelstatue seit dem Neuen Reich 448-466

A. POHL: Keilschriftbibliographie. 11 (1. VII. 1947–1. VII. 1948) 423-447

M. SAN NICOLÒ: Haben die Babylonier Wachstafeln als Schriftträger gekannt? 59-70

— Materialien zur Viehwirtschaft in den neubabylonischen Tempeln. I 273-293

W. TILL: Die Veröffentlichungen der 'Société d'Archéologie copte' 356-363

G. E. VON GRUNEBAUM: Three Arabic Poets of the Early ʿAbbasid Age (Muṭiʿ b. Iyâs) 160-204

M. WITZEL: Ein Stück sumerischer 'Weisheit' (SK 204) 1-16

— Zur sumerischen Mythologie 393-415

Recensiones

G. CONTENAU, Manuel d'archéologie orientale. IV. Les découvertes archéologiques de 1930 à 1939 (E. Douglas VAN BUREN) 511-515

A. CUNY, Invitation à l'étude comparative des langues indo-européennes et des langues chamito-sémitiques (F. TAILLIEZ) 364-367

PAG.

J. FINEGAN, Light from Ancient Past (R. T. O'CALLAGHAN) 105-108

J. HENNINGER, Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete (Fr. ROSENTHAL) . 113-114

D. K. HILL, The Fertile Crescent. Art and History of Bible Lands as Illustrated in the Walters Art Gallery (A. POHL) 246

W. LESLAU, Documents tigrigna. Grammaire et textes (E. CERULLI) 523-526

— Gafat Documents (E. CERULLI) 526-527

H. MODE, Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen (A. POHL) 108-111

E. PORADA, Seal Impressions of Nuzi (E. Douglas VAN BUREN) 367-371

J. B. PRITCHARD, Palestinian Figurines in Relation with Certain Goddesses known through the Literature (E. Douglas VAN BUREN) 103-104

G. STEINDORFF, Catalogue of Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery (A. POHL) 111-113

É. TYAN, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam. Tome II (J. SCHACHT) 515-519

— Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman (J. SCHACHT) . . 519-522

A. VAN LANTSCHOOT, Codices coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani. Tomi II pars prior (W. TILL) 247

A. VAN PRAAG, Droit matrimonial assyro-babylonien (R. FOLLET) 371-387

Nuntii personarum et rerum

PAG.

H. Th. Bossert: Meine beiden ersten Reisen zum Karatepe (Pl. XXIX-XXXIII) 528-531

Halet Çambel: Archäologischer Bericht aus Anatolien (Pl. IX-XV) 255-261

Ursula Schweitzer: Archäologischer Bericht aus Ägypten: Heluan (Pl. V-VIII) 119-122

—: Saqqara (Pl. XVI-XXIV) 262-268

—: Ein koptisches Kloster 387-388

—: Oberägypten: El-Gozeireh, Karnak, Edfu, Assuan, Amethyststeinbrüche im Wadi El-Hudi; Unterägypten: Tanis, Kôm el-Ḥisn (Pl. XL-LVI) . . . 536-545

E. Douglas Van Buren: Excavations at Eridu (Pl. I-IV) 115-119

— Excavations at Brak and Chagar Bazar . . . 248 255

— Excavations at Atchana-Alalakh (Pl. XXXIV-XXXIX) 532-535

A. Pohl: Personalnachrichten 122-128; 268-272; 389-392; 546-555

†: Baumstark, C. 546 — Bräunlich, E. 122, 54 — Chassinat, E. 546 — Herzfeld, E. 269 — Singer, E. A. D. 269.

Ankara 391, 550 — Berkeley (Calif.) 551 — Berlin 123, 389, 547 — Florenz 271 — Göttingen 270, 390 — Istanbul 550 — Kairo 548 — Leipzig 547 — Liverpool 548 — London 391 — München 123 — Paris 551-555 — Philadelphia 272 — Providence 125 — Rom 124, 271 — Wien 123.

PLATES

Tabulae: E. Douglas Van Buren: Excavations at Eridu . . . . . I-IV

U. Schweitzer: Archäol. Bericht aus Ägypten (Heluan) . . . . V-VIII

Halet Çambel: Archäol. Bericht aus Anatolien . . . . . IX-XV

U. Schweitzer: Archäol. Bericht aus Ägypten (Saqqara) . . . . XVI-XXIV

E. Borowski: Eine Hörnerkrone aus Bronze . . . . . XXV-XXVIII

H. Th. Bossert: Meine beiden ersten Reisen zum Karatepe . . . XXIX-XXXIII

E. Douglas Van Bueen: Excavations at Atchana–Alalakh . . . . XXXIV-XXXIX

U. Schweitzer: Archäol. Bericht aus Ägypten (Oberägypten; Unterägypten) XL-LVI

Tabulae cuneiformes: E. Ebeling: Mittelassyr. Rezepte zur Herstellung wohlriechender Salben . . Taf. 1-49

Ein Stück sumerischer 'Weisheit' (SK 204)

Maurus WITZEL – Rom

In *Gilgamesh and the Ḫuluppu-Tree* bietet Sam. N. Kramer eine Übersetzung von U 9364 (vgl. RA 30, 127 ff.) Z. 57-71 (in Zusammenstellung mit den entsprechenden Zeilen der akkadischen Übersetzung. Es handelt sich um eine Stelle aus der letzten Tafel des Gilgameschepos). Z. 71 lautet: I.AN.UD kur-ra ba-e-díb-bi " (Or) a wail in the nether world will seize thee ". Das entsprechende Akkadische: *ta-zi-im-ti irṣitim* (KI^{tim}) *i-ṣab-bat-ka* " (Or) the wail of the nether world will seize thee " (S. 15).

S. 30 bemerkt Kramer: " ba-e-díb-bi, " literally, it will seize thee unto itself ", is the third person present-future active with the infixed accusative second person singular pronominal element -e-; it furnishes the first clearly recognized example of the use of infixed accusative pronominal elements with the present-future (which is characterized by affixed subject pronominal elements), corresponding to the use of affixed accusative pronominal elements with the preterit (which is characterized by prefixed subject pronominal elements) ".

In der Anmerkung (73) verweist er auf ähnliche Formen: nam-ba-e-RU.E (VAS 2, Nr. 79 Rs. 25), nam-ba-e-díb-bi (VAS 10, Nr. 204 Rs. II 2 und 11), und nam-ba-e-sì-gi sowie nam-ba-e-šub-bi (*ibid.* Z. 20) mit der Bemerkung: " because of the obscurity of the text a definite statement is as yet impossible ".

Wegen der hohen Bedeutung, die dieser Verbalform zukommen soll, habe ich mich mit dem Texte, der die meisten analogen Formen aufweist, d. i. mit VAS 10, Nr. 204 (= SK 204) des näheren abgegeben, um eventuell seinen Sinn zu verstehen und die Verbalformen beurteilen zu können. Was ich herauszufinden glaubte, ist der Gegenstand folgender Ausführungen. — Der Text gehört m. E. durchaus nicht zu den schwierigeren Texten der sumerischen Literatur. Mit

etwas Hingabe an den Text hätte Kramer zweifellos denselben verstanden und herausgefunden, dass die in Frage stehenden Formen nicht in gleicher Weise verstanden werden können wie das von ihm behandelte ba-e-dib-bi. Gewiss, auch nach meiner Übersetzung muss die exakte Bedeutung von nam-ba-e-dib-bi noch zweifelhaft bleiben. Aber der Grund liegt nicht in den Verbalafformativen, sondern in der Unbestimmtheit des Verbalbegriffes.

Es dürfte überflüssig sein zu betonen, dass ich meine Übersetzung nicht für unumstösslich halte. Unumstössliche Übersetzungen von sumerischen Texten — abgesehen von leichteren Stellen — wird es sobald noch nicht geben, auch wenn wir die einzelnen Formen genau nach den Gesetzen der sumerischen Grammatik (von Poebel) analysieren ([4]). Man kann auch nicht überall da, wo man später vielleicht anders übersetzt, ein Fragezeichen beifügen. Diese 'Verzierung' der Interpretation muss m. E. den Stellen vorbehalten bleiben, wo nach Meinung des Übersetzers sicher etwas Fragliches geboten wird. Wenn auch so meine Textdeutung mehr oder weniger in jedem einzelnen Punkte zweifelhaft bleiben muss, glaube ich doch, im allgemeinen den Text richtig zu verstehen und interpretiert zu haben, wenigstens in dem Teile, der uns zunächst und vor allem interessiert, d. i. Rs. II und III.

Während Rs. I bis auf einen schmalen Schriftstreifen ganz weggebrochen ist, wird in Kolumne II und III sumerische Spruchweisheit geboten. Auch hier klafft zwischen der Fortsetzung von Kolumne II zu III eine (unbestimmbar grosse) Lücke, und nach 25 Zeilen der Kol. III ist der Text ganz weggebrochen. Aber im grossen und ganzen ist der gebotene Text nicht sonderlich stark beschädigt. Die Sprüche behandeln das Benehmen des Belehrten zur unmittelbaren Umgebung (Familienangehörigen), sowie zu der Gottheit (Opfergaben) und zu den Nebenmenschen.

Noch wesentlich schlechter ist die Vorderseite der Tafel erhalten. Kol. I ist bis auf spärliche Reste der letzten Zeilen ganz weggebrochen. Kol. II bietet in ihrer unteren 'Hälfte' ein Stück Text (32 Zeilen), der durch ein paar besser erhaltene Zeilen ein grosses Interesse zu erregen geeignet ist, der aber durch seine Beschädigungen am Anfang der Zeilen dem Verständnisse grosse Schwierigkeiten

([4]) Beachte z. B. Kramers Erklärung von Z. 58 in *Gilgamesh and the Huluppu-Tree* S. 17 f. und vgl. damit seine spätere Übersetzung der Stelle in *Mythology* S. 35!

bereitet. Nur der Umstand, dass uns in Kol. II offenbar eine Fabel (von Vogel und Fisch) geboten wird, hat dem Schreiber dieser Zeilen keine Ruhe gelassen, bis er glaubte, den Text zu verstehen, den er — mit noch grösserer Reserve natürlich als den übrigen Text — hier ebenfalls unterbreiten möchte. Ist seine Auffassung richtig, so handelt es sich um eine Fabel, nach der Fisch und Vogel sich "zum zweiten Male" (II 3) an Enki als Richter (und Schützer) wandten. In dem ersten Falle hatten sie, wie wir aus einer gewissen "Rekapitulation" bei der Klagerede erfahren, sich darüber beschwert, dass man mit allerlei Fanginstrumenten ihnen nachstellte, und Enki hatte ihnen in Eridu Zuflucht und Schutz gewährt. Die zweite Klage aber geht gegen den Gott Gibil, "den Sohn Enlils", der — anders werden wir den Text kaum verstehen können — mit seinem Feuer, d. i. mit seiner Sommerglut, auch zu Eridu, ihnen Wohnung und Brut verdirbt (man braucht nicht auschliesslich an Wasservögel zu denken und an Vögel, die im Röhricht nisten). Bei der Aufforderung der Sprecher, ihnen Recht zu verschaffen, stimmen alle Fische und Vögel mit Ungestüm ein und verlangen, Enki solle seiner Weisheit entsprechend ein gerechtes Gericht halten. Leider ist mit Kol. III die Fortsetzung der Fabel weggebrochen, und wir können somit nicht wissen, durch welch wahrhaft salomonischen Weisheitsspruch Enki sich aus der Verlegenheit zog. — Der schmale Textstreifen von Kol. III, der noch erhalten ist, lässt nichts weiteres erkennen, als dass nach "Z. 9" eine Doppellinie ist und dass hier vielleicht die Fabel ihren Abschluss findet. Mit Z. 10 könnten die Sprüche beginnen.

Umschrift

Vs. II .....

3) mìn-kam-ma-šè mušen-e kua-e in-dib(?) mu-ni in-dé(?)

---

4) u_4-bi-a kua-e mušen-e ka ba-ab-du_8 igi-ḫuš um-mi-in-íl

5) enim ní [u]r-ta ní na-an-daḫ-ne di-kud-me ni-tuš

6) di-kud [ka]-aš-bar-me ^{d}en-ki-ke_4 di-me ga-mu-un-ni-íb-dib

7) mìn-na-b[i(?)] [arad(?)]-zu(?) ZAG-ur_4-bi-eš dìm ḫul-SAR-a-[bi-eš

8) ..-ra-..-maḫ-bi zu-zu-ù(!?)-[d]è

9) ..-dág (NUN-[KI]=)erida-ga dìm ki-ba-ni-íb-uš a-da-men_5 [ì-ag-e-ra

10) [k]i(?)-e za-e(?) [á]g-bi-gim lum-lum-e

11) .... ta[b](?)-gim ḫuš ì-tag-tag-gi

12) [^{d}giš-gibil]-gi dumu ^{d}en-líl-la-ke_4

13) ..... i[b(?)]-ba(?)-nam(?)-te-en di-da-àm ì-ur_4-ur_4

14) ..... dug_4-ga-zi-da KA-mu-uš geštug-[z]u

15) ..... mu-e-r[i]-laḫ nunuz ki ba-ni-in-tag

16) [*a-dùg-ga sag*]-*e*-eš m[u-*e*]-rig_7 nag-nag-bi-šè ba-an-sig_{10}

17) ..... mu-e-ni-gar-ra

18) ..... é-mu ba-gul-gul

19) [(*GI*?).*Ú.KI.S*]*Ì*.SÌ-GA-mu ab-mà [u]g_4(?) bí-in-sìg

20) .....-gul b[à]d(?)-mu mu-un-gíd

21) ..... in-gaz-gaz ab-e ab-gul

22) [*níg*-du]g_4-ga-mu èn-tar-ri di-mu gá-a-ni

23) [*ḫa mušen*] igi-tab-ba im ki šu-ba-ab-lá

Übersetzung

Vs. II .....

3) Abermals *zogen* der Vogel und der Fisch *hin* und *riefen* seinen [Namen *an*.

---

4) Damals öffneten der Fisch und der Vogel den Mund, nachdem [sie grimmig dreingeschaut:
5) " Dass du einer Sache der Gewalt von seiten des Feindes Ge- [walt nicht hinzufügen lassest, sitzest du da als unser Richter!
6) " Unser Richter und Entscheider, o Enki, unser Recht wol- [len wir haben!
7) " Dass *diese* beiden, *deine* [*Diener*], gegen ihre Fang' stricke', [gegen ihre Reusen und Fallen
8) " seinen (= Eridus) hohen [*Schutz*] erfuhren,
9) " hast du an der glänzenden [Stätte], zu Eridu, eine Schranke [errichtet für (uns) die dahin Pilgernden.
10) " An der *Stätte,* als jener, die du liebst, (so) reich versehen,
11) " wird [*ein Verbrechen*], schrecklich wie das *andere,* verübt.
12) " Gibil, der Sohn Enlils,
13) " legt [*Feuer* . . .] an, das an *dem Raume* unauslöschlich (?) [einherzieht.
14) " ..... , das durch rechtmässigen Spruch bestimmt hat deine [Weisheit,
15) " ..... hat er dir vernichtet, die 'Brut' auf die Erde [geworfen.
16) [" *Das Süsswasser,*] das du zum [*Geschenke*] gemacht, zu ihrem [Tranke bestimmt,
17) [" *das Röhricht*], das du daran gepflanzt —
18) [" *Mein Aufenthaltsort*], mein Haus, ist zerstört,
19) " meine Nester in meiner Wohnung sind *vom Sturm* [zerstört.
20) [" *Meine* . . .] hat er vernichtet, meine *Feste* hat er entfernt,
21) [" *meine* . . .] hat er zerschlagen, nachdem er die Wohnung [zerstört!
22) " Meinen Entscheid richte, mein Gericht veranstalte! "
23) [Die Fische und die Vögel], die zuschauten, erfüllten mit Sturm [die Erde,

24) ..-b]i ka mu-un-ba-ba-e
25) ...-maḫ-a an-šà-ta im-mi-íb-dug$_4$
26) .... níg-dug$_4$ dùg-gi gá
27) ....-da-sìr-sìr izi ba-an-dib-dib-bi-eš
28) [*lú-š*]*à*-díb-ba-gim gàr mu-na-ta-è
29) ....-du$_7$-du$_7$-gim dèš-bi mu-un-du$_7$-du$_7$
30) [*di silim-m*]*a*-àm dùg-gi-eš ḫa-ma-gá-gá
31) ..... ki-dagal-me ga-ba-e-zu

32) ... *an*-]ki pà-dè enim-ma gal-zu me-en

. . . . . .

Rs. II

1) dug$_4$-ama-zu-gim dug$_4$-dingir-[zu]-gim geštug dun ḫé-im-ši-ag

2) á-tug-zu-šè nam-ba-e-dib-bi
3) níg šu-zu šu-ni ga[r](?)-a(?)-bi ḪAR-ra-nag ḫu-mu-ra-gá-gá

4) šeš-gal-zu ní-te-l[a(?)]-e ḫu-mu-un-zu
5) dug$_4$-šeš-gal-zu dug$_4$-ab-ba-zu-gim geštug-dun ḫé-im-ši-ag

6) šà SAL+KU-gal-zu ḫul na-ab-gig-ga áš-KA-bi-šè gi$_4$-bi-ib

7) šeš-šeš-za [ama(?)]-ama-bi ḫé-en-zu níg é-dù-ù-ne

8) ad-gi$_4$-a(?)-[zu](?)] níg-erím(!) na-ab-šár-šár
9) LÚ NE .... ki(?)-bi-šè dug$_4$-ga-na-ab nam-tag ní-te-na-ab

10) šà-gar-z[u] .... mu-ra-ab-RU egir-bi-ta in-àm
11) sizkur-sizkur-z[u]-š[è] nam-ba-e-dib-bi ka-ta-è-a-zu dingir íb-
[ta-na-an-du
12) šag$_5$-g[a]-ni ga-an-šag$_5$ u$_4$-bi ḫa-ba-ab-gub-bi-en

13) sizkur-siz[kur] u$_4$-ba na-ab-gíd-dè ki-la-la-bi kaš-dé-a-zu sá-
[na-ab

14) subun-na ki-kaš-dé-a-ta

24) sie [alle] reissen den Mund auf.
25) In dem grossen [*Ozean*], von des Himmels 'Mitte', riefen sie:
26) "[*Ein gerechtes Gericht*], einen guten Entscheid fälle!"
27) ... schreien zu ihm, gerieten in 'Feuer':
28) wie *Rasende* entfesselten sie sich gegen ihn.
29) Wie einherstürmende ... bestürmen sie ihn gemeinsam:
30) "*Ein 'gerechtes' Gericht* in 'Gutem' werde 'uns' gefällt!
31) "[*Dich, den Herrn von Eridu*], unserer weiten Stätte, wollen wir [(in dem Urteil) erkennen:
32) "du bist der weise [*Richter*], im [*Himmel und* auf] Erden [auserwählt 'für' die Angelegenheit!"

. . . . . .

Rs. II

1) wie gegen das Wort deiner Mutter, das Wort [deines] Gottes, [habe ein offenes Ohr gegen es.
2) 'Vergreif' dich nicht an deinem 'Machthaber' (= Vorgesetzten);
3) was deine Hand seiner Hand tut, wird er fürwahr 'mit Zin- [sen' dir 'zurückzahlen'.
4) Deinen älteren Bruder wolle in *voller* Ehrfurcht anerkennen,
5) gegen das Wort deines älteren Bruders habe wie gegen das [Wort deines Vaters ein offenes Ohr.
6) Das Herz deiner älteren Schwester betrübe nicht: gegen dessen [Wünsche sei entgegenkommend.
7) Deiner Brüder Mütter erkenne an als solche, die die Haus- [angelegenheiten besorgen.
8) [*Deine*] Ratgeber (= Mahner) überhäufe nicht mit Bösem;
9) [*deine*] *Streitigkeiten* 'erledige' an ihrer *Stätte* und hüte dich [vor Frevel:
10) er stillt dir .... deinen 'Hunger', (aber) was wird darnach sein?
11) 'Vergreif' dich nicht an deinen (Bitt-)Opfergaben; deine Äusse- [rung, mit der du den Gott hinführst (= einladest), (sei):
12) "'Was ihm wohlgefällt', werde ich (gerne) opfern: den Tag [(der Opfer) mögest du (mir) festsetzen!"
13) Die Opfergaben an ihrem Tage (oder: alsdann) verschiebe nicht; [in ihrem vollen 'Gewichte' bringe deine Rauschtrankga- [ben hin
14) zu der (Opfer)mahl(-Stätte), zu der Rauschtrank-Dar- [bringungsstätte.

15) igi-šubun-na u_{11}-rí-in^{ḫu}-gim lú im-ma-ab-šú-šú

16) im-dir[ig] šu-nu-mu-e-íl-e ḫé-íb-BÚR.BÚR-na ki-bi sá-e-dè

17) ki-dì[m]-gar-ra-àm ka-zu na-ab- šúr-ri
18) dì[m] da(? á?) izi-gim lú ba-an-kú-e te-en-te-en-bi ḫé-en-zu

19) ..-e ḫa-ra-ab-bi šà-zu ḫé-íb-ši- dugud
20) níg-kúr ḫa-ra-ab-bi gab-ri na-an-na-ab-bi ki-bi dugud-da-àm

21) níg-[i]m(?)-tu_6(?) nam-ba-e-sì-gi enim nam-ba-e-RU

22) [ig(?)] ki-kùr-š[è] nam-ba-e-ib-gál-la nam-ba-šilig-gi
23) [š]à-šà ba-e-dib-bi šà-dib-gim ì-dul-gim ki ní-zu(!) ba-ab-šú

24) [níg](?) [ḫ]é-a ki-bi-š[è] ḫa-ra-bad
25) [a]b(?)-ab gíd-gíd mel ugu-zu ḫé-ib-ši-gub-bu
26) [i]m(?)-tu-zu lú im-di-ni-ib-kar-ri
27) ..-n]a-an-dù-dù šà-ḫul-gig i-im-si
28) [kal]-la-ra níg nu-mu-un-na-kal
29) [níg-g]i-na nun gul-gul-e
30) ... la(?)-? ní-ḫé-ib-ši-te-en-te-en
31) [ḪAR(?)-r]a(?) nag-e nam-da-lá te-gá-e-dam

32) [s]ì-sì-gi lú-ù ba-an-tu-ri-en
33) [šu(?)]-egir gíd-e ní-zu en-nu-un-da
34) [e]n(?) ní-zu nam-ba-ab-sím-mu ì-d[u]l-gim ḫe-en-zu

35) [níg]-ga-gál-la sila šub-šub-bu ki-bi-a .....

36) [en]im-enim búr-ra lù sag-bul(?) e-rí-bal-a ki-.....

37) ... igi-nu-mu-u[n(?)]-....

(Rest der Kolumne unbrauchbar und bald weggebrochen)

Rs. III

1) di-da KA.NE níg-gál nu-mu-ni-íb-bi
2) níg-tug-zu-šè ḫé-íb-kalag-ga-gim níg-tug níg daḫ-ma-ab

15) Von der (Opfer)mahl(-Stätte) halte wie der Urinnu-Vogel die
[Leute ab:
16) den Überschuss, den du nicht 'darbietest', wollest du 'aus-
[schütten', um seinen 'Zweck' zu erreichen.
17) Wo eine Schranke errichtet ist, lass deinen Mund nicht zürnen:
18) wie die Schranke neben einem Feuer wollest du sie als der
['Leute, die (sonst) verzehrt würden', Retter ansehen.
19) Möge man dir [Freundliches] sagen: dein Herz sei hart dagegen;
20) möge man dir Feindliches sagen: entgegne nichts darauf;
[diese Stätte ist gefährlich:
21) einen Fluch (?) stoss nicht dagegen aus, verlier darüber kein
[Wort!
22) Öffne nicht eine [*Türe*] an fremder Stätte, sei nicht eigenmächtig:
23) (sonst) erregst du die Herzen, (wenn) du wie ein Rasender,
[wie ein Verrückter in die Stätte auf eigene Faust eindringst.
24) *Was immer* sei an jener Stätte: es sei dir 'ferne';
25) die Wohnung[en] zu überschreiten, lege Feuersglut auf dich.
26) Bei deinem Eintreten laufen die Leute vor dir fort:
27) was du ihnen tust, erfüllt sie mit Herzeleid.
28) Gegen einen 'Gewaltigen' verübe keine Gewalttat,
29) das Recht, das hohe, verletzend,
30) vor .... fürchte dich (fliehe?).
31) Den *Zins*-'Saugern' schliess dich nicht an, (den Leuten) dich zu
[nahen,
32) als Geber (= Schenkender) tritt bei den Leuten ein.
33) *Für* die Zukunft *sorgend* wache über deinen Reichtum;
34) deinen Reichtum wirf *als Herr* nicht weg, (sonst) wirst du
[fürwahr als Verrückter angesehen!
35) Der gesammelte Besitz, der auf die Strasse geworfen wurde, [*erregt*]
[an diesem Orte [*Ärgernis*]:
36) als gegen einen Verschleuderer werden die Leute den Kopf
[*schüttelnd* gegen dich reden (oder: vorgehen), ...
37) [*Auf* ....] *bli*[*cke*] nicht,

(Rest weggebrochen)

Rs. III

1) Bei Gericht, *verlangend nach* Besitz, sage nicht:
2) "da du in deinem Eigentum fürwahr gestärkt bist, erhöhe
[(auch) mir das Eigentum!"

3) ḪAR–tug–zu–šè nam–ba–šilig–gi níg ba–an–tur–ri

4) níg–sì–ga ki–bi–šè ḫé–en–ba
5) lú níg–sì–bi mu–un–zu–àm
6) níg mu–un–da–ab–daḫ–e dùg(?)–àm tug–tug–e
7) kaš$_4$–tur lú–ra u$_6$ mu–un–e$_{11}$–dè GAR dug$_4$–ni–ib

8) tukumbi ki–ná nu–tug ki–ná gar–ì
9) šu igi–ni–šè ba–e–gub–bu igi–zu–šè ì–gál

10) šu igi–ni–šè gi$_4$–ni–ib egir–bi–ta in–àm
11) ki–bi–šè–àm geštug bí–íb–gu–ur–ru–àm
12) [k]aš$_4$–dirig–ga é im–gíd–gíd lú–kal–la ḫé–àm

13) é–tu–tu–zu ug$_4$–ga na–ab–gíd–dè igi–a nam–ba–e–gub–bu

14) tur ká–gi$_4$–a šeš–gim/n–nam íb–ag ama ká–gi$_4$–a SAL+KU–[gim/n–nam íb–ag

15) [e]n–na u$_4$–til–la–ta ki–kaš–dé–a–ta šu–nam–ba–e–dib–bi

16) [t]ukumbi šu–ni ba–lá níg–tug–zu šu–níg–nam la–ba–e–ši–kal

17) [k]i–nam–tar–ra–bi šeš–SAL+KU–gim íb–ag ki–zu bí–íb–še$_4$–dè

18) [g]a ú kú–zu–ta ḫé–íb–ta–an–sù–ud

19) a–šà–ga lú–kar–zu ḫé–íb–ta–an–sù–ud

20) íd–da má–gur$_8$–zu gá la ḫé–íb–ta–dág(?)–gi

21) tur ká–gi$_4$–a šeš–SAL+KU–gim íb–ag di–za–a mu–e–tug–tug

22) mìn–kam–ma–šè ukú(!?) ká–gi$_4$–a igi–du$_8$–du$_8$–meš

23) [níg]–tug–zu–šè im–ši–ša$_5$–ša$_5$–bi dul–dul–la ḫé–en–zu

24) .. e lú–šè .....
25) .....

(Rest weggebrochen)

3) Bei deinem Zinsennehmen sei nicht ‘ übermässig ’, ‘ nimm niedri-
[gen Satz ’:
4) das den ‘ Verhältnissen ’ Entsprechende werde gegeben,
5) den Mann und das Entsprechende kennst du ja!
6) Was du gewinnst, *in Gutem* erhaltend,
7) ‘ verwende ’ in kleine(re)m ‘ Masse ’ (= zum Teile) für die
[Leute: sorge für ‘ Brot ’,
8) wenn (jemand) kein Bett hat, erstelle (ihm) ein Bett!
9) Die Hilfe, die du vor sein Angesicht stellst, wird vor deinem
[Angesichte sein;
10) bringe Hilfe vor sein Angesicht: was wird darnach sein?
11) Eben zu ihrer Stätte wird die Klugheit zurückkehren:
12) in überreichem ‘ Masse ’ wird sie das Haus überziehen: ein
[wohlhabender Mann wirst du fürwahr.
13) Wenn du in (dein) Haus eintrittst, ziehe des Tags nicht vorüber,
[ohne dass du mit den Augen haftest,
14) indem du den ‘ Kleinen ’, der das Tor schliesst, gleichwie
[einen Bruder behandelst, die Mutter, die das Tor schliesst,
[gleichwie eine Schwester behandelst.
15) Nachdem der Tag vollendet ist, rühre nicht an die ‘ Stätte, wo
[der Rauschtrank bereitet ’ ist,
16) wenn du die Hand dessen, der deinen Besitz ‘ füllt ’, (und)
[alle Hände nicht ‘ gestärkt ’ hast.
17) Jene Schicksalsstätte, wo du sie als Bruder und Schwester behan-
[deltest, wird deine Stätte ‘ kühlen ’,
18) mit Milch und Vegetation, deiner Nahrung, wird sie sie dir
[fürwahr überströmen.
19) Auf dem Felde werden deine Kai-Leute sie dir fürwahr damit
[überströmen,
20) auf den Kanälen werden deine Magur(-Schiffe) die ‘ Scheu-
[nen ’ fürwahr mit Fülle glänzend (?) machen.
21) Die ‘ Kleinen ’, die die Türe schliessen, die du als Bruder und
[Schwester behandeltest, wirst du zu deinen Richtern haben:
22) (ich sage) abermals: die Elenden, die die Türe schliessen,
[werden der ‘ Prüfstein ’ sein:
23) sie, die deinem Besitze günstig sein können, wollest du (auch)
[als Zerstörer erkennen!
24) .....

(Rest weggebrochen)

Bemerkungen

Bezüglich des Wertes der Übersetzung dieses Stückes (Vs. II) des Textes siehe das schon oben Gesagte.

Vs. II 3. Während d i b wohl ziemlich gesichert ist, muss d é mehr zweifelhaft bleiben, weil die Form des Zeichens DÉ in diesem Texte sonst etwas anders aussieht (vgl. Rs. II 13 f.). Allerdings werden die einzelnen Zeichen auch hier nicht immer konsequent geschrieben (z. B. KI, das öfters in der bekannten kurzen Form vorkommt).

Z. 5 ff. Meine Übersetzung nimmt an, dass d a ḫ in Z 5 mit doppeltem Akkusativ konstruiert ist: etwas mit etwas vermehren (lassen). Vielleicht aber wäre n i u r(-r a)-t a das Exaktere; dann wäre d a ḫ mit -t a konstruiert: "zu der Gewalt(tat) des Feindes (nicht hinzufügen lassen)". n a-a n-d a ḫ-n e enthält m. E. das n der 2. Person Präs.-Futur. — Das ^{d}e n-k i-k e$_4$ (Z. 6) auch Vokativ sein kann, zeigt z. B. das von Poebel in GSG § 181 (in anderem Zusammenhange) angeführte Beispiel. — Die Formen des Plurals mit g a- haben ja, wenigstens im Emesal, am Schlusse ein -e n (vom Hauptdialekt kann Poebel noch kein Beispiel beibringen). Aber diesem -e n wird es wohl ergangen sein, wie dem -e n = 1/2. Person Präs.-Futur: d. h. es wird sehr bald das n verloren haben und ebenso auch wie jenes bald ganz verschwunden sein (durch Synkope); vgl. auch g a-b a-e-z u in Z. 31. — Da dem Ideogramme ZAG nach Del. *Sum. Gl.* S. 38 (unter e š s a d) eine Bedeutung wie "(Fang)strick" u. dgl. zukommt (vielleicht auch e š s a d zu lesen oder als Synonym zu diesem aufzufassen), dürfte besonders wegen der Parallele mit ḫ u l-SAR (= š é r?) in dieser Zeile an der gegebenen Übersetzung nicht zu zweifeln sein. Das d ì m, das als "Schranke" u. dgl. (vgl. zu Z. 9) gesichert ist, wird in diesem Zusammenhange doch wohl eine Art (Fisch-)Reuse sein. — In Z. 9 ist "Eridu" nicht absolut gesichert, da von KI nur noch ein Teil des letzten Keiles erhalten ist. Aber nach dem Zusammenhange und besonders auch mit Rücksicht darauf, dass Eridu als Eldorado der Fische und Vögel bekannt war (vgl. besonders den 'Eriduhymnus'), dürfte an der Auffassung kaum zu zweifeln sein. Dass in Eridu allerdings Fische und Vögel nicht gefangen werden durften, dafür haben wir keinen Beweis. Aus der Fabel folgt ja auch nur, dass sie dort einen relativen Schutz hatten. — Zu d ì m siehe besonders zu Rs. II 17 f. — Dass a-d a-m e n$_5$ "Zug, Aszug" u. dgl. ist, schliesse ich nicht erst aus dieser Stelle. Aber der Beweis im einzelnen würde hier zu weit führen (vgl. *-ulteṣú, šuteṣú; teṣîtu,* womit das Akkadische u. a. das Wort wiedergibt).

Z. 12 ff. Die Ergänzung [^{d}g i š-g i b i l]-g i halte ich für gesichert. Gibil wird u. a. auch als Sohn Enlils bezeichnet, und ich wüsste nicht, welche andere Gottheit, deren Name auf -g i endet, hier eingesetzt werden könnte. Die gegebene Auffassung von Z. 13 hängt allerdings von der Richtigkeit der Lesung n a m- ab. Dass das Zeichen an sich n a m sein kann, wird man kaum bezweifeln können. Nur hätten wir auch hier eine Zeichenform, die von der gewöhnlichen in diesem Texte abweicht. — Ein KA-u š "bestimmen" kenne ich sonst nicht. Es könnte aber auch das KA (= -k a) zum

Vorausgehenden gehören, etwa: "durch [Urteil] rechtmässigen Spruches". — In Z. 15 verstehe ich l a ḫ (eventuell als l á ḫ aufzufassen) als *mašâdu*. Auch an "er hat ausgetrocknet" könnte man denken. n u n u z kann von der Fischbrut u n d der Vogelbrut verstanden werden. — In Z. 19 scheint mir die Bedeutung "Nest" ziemlich gesichert. Die Übersetzung "Nester" nimmt an, dass durch die Doppelsetzung des SÌ der Plural ausgedrückt ist, sei es nun dass auch in dem Ideogramme (für g ù d) das SÌ verdoppelt wurde oder die (gewiss nicht ausgeschlossene) Lesung $^{(giš)}$ú-k i-sì-sì-g a intendiert ist. Allerdings kann auch .... n í g-s]ì-s i-g a-m u "....(und) meine Ausstattungen" u. dgl. zu ergänzen sein. — Da (in Z. 20) gerade der mittlere Teil des Ideogrammes, das mit b[à]d(?) umschrieben ist, weggebrochen ist, bleibt die Lesung und Übersetzung *Feste* (= Mauer), (als poetisches Wort für Wohnung) zweifelhaft. — Die Übersetzung "nachdem er ... zerstört" (Z. 21) fusst auf meiner Ansicht, dass die mit Vokal beginnenden Präformative a b, a n, i b, i m u. dgl. ähnliche Funktionen haben können wie ù (u m u. dgl.). — "Entscheid" (in Z. 22) wird richtig sein, auch wenn die Ergänzung n í g nicht zutreffen sollte. — In Z. 23 verstehe ich i m k i als doppelten Akkusativ. — In Z. 28 sind die Reste von dem mit [š]à umschriebenen Zeichen dieser Lesung zwar nicht ganz günstig. Aber das Zeichen könnte recht wohl eine von der sonstigen Form in diesem Texte abweichende Gestalt haben, auch könnte die Kopie bei dem beschädigten Zeichen weniger exakt sein. — Für 'uns' (Z. 30) vielleicht: "mir" (wie auch im Vorausgehenden die Sprecher öfters in der ersten Person Sg. reden) Ob aber die Kontraktion von m e-a "uns" zu m a unmöglich ist? — Zu g a-b a-e-z u (in Z. 31) siehe zu Z. 6. — In Z. 32 verstehe ich g a l-z u als Adjektiv zu dem ganzen vorausgehenden Ausdruck. Das "für" als Wiedergabe des Genetivverhältnisses.

Rs. II 1ff. Von wessen "Wort" ist die Rede? Vielleicht von dem des Vaters (?) oder des Erziehers? Für d u g$_4$ könnte wohl auch e n i m gelesen werden. An dem Zeichen für d u n wird wohl nicht zu zweifeln sein, obwohl ich eine exakt gleiche Form nicht angeben kann. Zu "offen" in dem vorliegenden Sinne vgl. SK Nr. 199 Vs. II, 27 (auch hier mit g e š t u g und a g). Vgl auch Z. 5. — Bei n a m-b a-e-d i b-b i (Z. 2) kann man zweifelhaft bleiben, ob der Begriff "(an)fassen" oder "(vor)gehen" intendiert ist. Die Übersetzung (vgl. auch Z. 11) scheint mir aber gesichert = "versündige dich nicht gegen" usw. — ḪAR-r a-n a g, das ich frei mit "mit Zinsen" übersetzt habe, scheint (vgl. auch Z. 31) eigentlich "Zinsen 'saugend'" zu heissen; vgl. das verwandte ḪAR i-k ú in SAK 38, 2. 23 "(der Ummäer hatte so und so viel) als Abgaben aufzubringen". Zu g e š t u g-d u n in Z. 5 vgl. schon oben zu Rs. II 1. — Das KA in á š-KA-b i-š è vielleicht als d u g$_4$ "sprechen, äussern" aufzufassen; das -b i geht jedenfalls auf "Herz". In g i$_4$-b i-i b verstehe ich das -b i- als für -b í- stehend, wie das auch sonst begegnet. — Das im Ideogramm für e r í m (Z. 8) korrigierte Zeichen ist natürlich NE. — In Zeile 9 sind (am Anfange) verschiedene Möglichkeiten einer Ergänzung, die zu ähnlicher Übersetzung führen können. Vielleicht will die Zeile besagen, dass man nicht leicht vor Gericht gehen soll. Bei d u g$_4$-g a-n a-a b denke ich an die Gleichung d u g$_4$ = *kunnû* (die für gewöhnlich mit m í steht, aber auch ohne dasselbe

begegnet, vgl. z. B. IV R² 25 IV 5). ‘Hunger (Z. 10) = ‘Appetit’, Verlangen’. in-àm, das auch Rs. III 10 begegnet, verstehe ich als das z. B. in in ga-na-tuš (vgl. Poebel GSG § 251) vorliegende Fragewort in + àm. — Zu der Verbalform nam-ba-e-dib-bi s. schon oben zu Rs. II 2. — šag$_5$ (in Z. 12) ist als Opferausdruck bekannt, wenigstens als Verb. Hier scheint ein Wortspiel intendiert zu sein. — ki-la-la-bi verstehe ich als ki-lá ‘Gewicht’ + la oder lá “voll”. kaš-dé-a als “Bierspende” o. dgl. begegnet auch sonst, obwohl der Ausdruck nicht immer religiös aufgefasst werden muss (vgl. unten Rs. III 15). — šubun (Z. 14, vgl. 15) hat gewöhnlich das Ideogramm KI.KAŠ.GAR.RA, während hier das RA fehlt. In Z. 15 ist u$_{11}$-rí-in^{bu} sicherlich der oft so geschriebene, auch in anderer Schreibweise begegnende Urinnu-Vogel, ein mythologischer Vogel, der so oft als Symbol des Schutzes gegen die Feinde (der Unterwelt) begegnet. Diese seine Schutzsymbolik genügt auch hier zur Erklärung der Stelle (eine besondere Beziehung dieses, wie es scheint mit dem Imdugud-(Zû-)Vogel identischen Vogels zum Rauschtrank scheint hier nicht intendiert zu sein). ki-bi eigentlich: “seinen Ort”. Der Sinn der Zeile wohl: der durch die Intention geweihte Rauschtrank darf nicht durch profanen Genuss entweiht werden. — Zu im-dir[ig] vgl. zu Z. 21.

Z. 17 ff. “Schranke” ist m. E. hier bildlich zu verstehen: über Verbote wollest du dich nicht aufregen, denn die Verbote sind zu deinem Schutze gegeben. te-en-te-en-bi (Z. 18) eigentlich “ihr Auslöscher”, weil vom Feuer die Rede ist. Sinn von Z. 19-21: lass dich durch nichts verleiten, gegen ein Verbot vorzugehen. — Wenn die Lesung nig-[i]m-tu$_6$ (Z. 21) richtig ist, liegt eine Nominalbildung mit Verbalpräformativ vor, wie es ja solche genug gibt (vgl. auch im-dir[ig] in Z. 16). — “Sei nicht eigenmächtig”, nach dem Kontexte aus der Wurzel šilig “mächtig sein” eruiert. (Eine andere Bedeutungsnuance des Wortes siehe Rs. III 3). “Sei nicht gewalttätig” würde gleichfalls einen guten Sinn ergeben. — Die Bedeutung ì-dul = “verrückt” wird besonders auch durch Rs. II 34 nahegelegt und passt hier gut zu dem Parallelausdruck “Rasender”, eigentlich: “oppressus, besessen”. Der Verrückte galt ja (z. B. auch bei den alten Ägyptern) als von der Gottheit besessen. Bei ní-zu (!) könnte ich das! auch wohl weglassen. — Wenn in Z. 26 das [i]m am Anfange der Zeile richtig ergänzt ist, ist wörtlich zu übersetzen: “wenn du sie betrittst”. im-di-ni- für im-da-ni-. In Z. 27 am Anfange möglicherweise: [a-n]a an-dù-dù “was du tust”. — In Z. 28 exakter: “wirst du nicht (verüben)”. Die Ergänzungen in Z. 28 f. doch wohl gesichert. — Zu ḪAR-ra nag (Z. 31) vgl. schon oben zu Rs. II 3. — Wenn die Ergänzung šu am Anfange der Z. 33 richtig ist, dürfte der angegebene Sinn zurecht bestehen = helfend, fürsorgend die Hand anlegen. Die Verbalform en-nu-un-da ist, wie ich annehme, von dem Verb en-nu, das mit en-nu-un gleichbedeutend ist, gebildet: also -un-da nachgesetzte Verbalpräformative. Wenn das en am Anfang der Z. 34 richtig ist, wird der Sinn sein: wenn du auch Herr (deines Reichtums) bist. Zu ì-dul siehe schon oben zu Rs. II 23. — Die Ergänzung zu (KA =) enim (-enim) zu Anfang der Z. 36 scheint mir gesichert; der in dem ersten Teile eingeschriebene Winkelhaken ist ein wenig hoch geraten, wodurch der Anschein erweckt wurde,

dass das Vorderteil dieses KA nicht harmoniere mit dem des zweiten. "Verschleuderer", eigentlich: "(omnium) rerum solvens".

Rs. III 1 ff. Die wahrscheinlichste Lesung für KA.NE (Z. 1) ist m. E. gù-dè "zu beanspruchen". Vgl. U 9364 (RA 27 S. 128 f.) Z. 48 f.; 52 f., wo aber das NE wohl eine andere Funktion (1. Person Futur) hat. Eine Lesung gù-dè für gù-dé ist wohl ausgeschlossen, weil an der zitierten Stelle alsbald gù-dé folgt. — níg da-ḫ-ma-ab (Z. 2) eigentlich: "füge mir 'etwas' hinzu". In Z. 3 habe ich dieses níg mit 'Satz' (= Quote) wiedergegeben. — níg-sì-ga (Z. 4; vgl. Z. 5) ist = *tamšîlu* = "Gleichnis, wie, gleich wie". — kaš$_4$ (Z. 7; vgl, Z. 12) ist wohl = *lismu* zu verstehen, d. i. nach dem Zusammenhange = "'Kurs', Gang". Das u_6 mu-un-e_{11}-dè dürfte eigentlich zu übersetzen sein: "du wirst es ersehen (= providebis)"; u_6-e_{11} wäre eine Bildung, die u_6-dug$_4$(-ga), u_6-di entspricht. Auch sonst wird das 'Hilfsverb' dug$_4$, di durch e_{11} oder doch durch è ersetzt. Wenn GAR (Z. 7) wirklich eigentlich "Brot" meint, wäre ninda zu umschreiben. Es ist aber auch möglich, dass es allgemeiner zu fassen ist: "(irgend) etwas". — Zu in-àm (Z. 10) vergl. schon oben zu Rs. 10. — gu-ur(-ru) doch wohl phonetische Schreibung für gur. Sinn des Satzes: Was du den Elenden tust, geschieht aus Klugheit, und diese Klugheit wird dem zu Nutzen sein, von dem sie ausgeht. — Zu kaš$_4$(-dirig-ga) vgl. oben zu Rs. III 7. — tur "klein", nach dem Folgenden, nicht im physischen, sondern im sozialen Sinne; beachte besonders Z. 21, wo es auch das Femininum einschliesst. Ein ká-gí$_4$-a = "der (die) das Tor schliesst" ist mir sonst nicht bekannt. Möglicherweise ist zu übersetzen: "der (die) das Tor umgibt". — -gim erfordert einen Lautwert gin, wenigstens vor -nam (vgl. schon meine Ausführungen *Orientalia* 15 S. 49 zu Z. 103). Neuerdings ist ja auch gin$_5$ für GIM festgestellt worden (das wird uns aber keineswegs berechtigen, die Vergleichspartikel GIM überall gin$_5$ zu lesen). — íb-ag müsste ja exakter íb-ag-a/e sein, und da AG auch aga umschrieben werden kann, könnte man diese Umschrift als notwendig erachten. Aber der Umstand, dass sich oft ag neben ag-a/e findet und dass auch bei andern Verben oft a/e synkopiert ist, zeigt m. E. deutlich genug, dass die Umschrift ag genügt. Das gilt analog auch für andere Verben, z. B. für tuk/g, wofür man oftmals tuku schreiben kann. Gerade nach k/g scheint Synkope beliebt zu sein. — In Z. 15 entspricht doch wohl sicher das [e]n-na ... -ta dem bekannten en-na ... šè. — kaš-dé hier nicht in religiösem Sinne; vgl. oben zu Rs. II 13 f. Der Sinn von Z. 15 f. ist doch wohl der, dass 'die Sonne nicht untergehen' soll, bevor die Arbeiter bezahlt sind. — Z. 17 Das 'Schicksal' des Grundbesitzers hängt von der Behandlung seiner Arbeiter ab. Eine ähnliche Auffassung siehe schon in dem sumerischen Lehrgedichte *Orientalia* 13, 288 ff. Man wird das Wort bí-íb-še$_4$-dè im eigentlichen Sinne von "kühlen" verstehen müssen, veranlasst durch den Hinweis auf die gesuchte Erfrischung durch den 'Rauschtrank' (Z. 15). In Z. 18 ff. wird dann die Idee des Segens erweitert. — lú-kar-zu (in Z. 19), für lú-kar-ra-zu, doch wohl kaum: "deine 'Drückeberger'" (so dass der Sinn wäre: sie werden dir eifriger arbeiten), sondern es werden, wie das auch Z. 20 nahelegt, die 'Kai-Leute' gemeint sein, d. i. die Arbeiter, die an den Schiffsanlegestellen

in den Feldern die Ackerfrüchte verladen. m á - g u r$_8$ ist m á - TE geschrieben. g u r$_8$ ist eine gunierte Form des TE, zuweilen fehlt das 'Gunu', vgl. schon Fossey 3411; s. auch schon die Bemerkung Langdons in AJSL 1923 S. 172[8] (dass m á (!) - TE ibid. S. 185 Z 14 m á - g u r$_8$ zu lesen ist, beweisen alle Varianten zu der Stelle). Also wäre ein TE = g u r$_{16}$ anzusetzen. Das g á (in Z. 20) = 'Scheunen' eventuell etwas zu modifizieren (vgl. g a n u n = GÁ + NUN). — Zu t u r in Z. 21 vgl. schon oben zu Rs. III 14. u k ú (?) (Z. 22) dürfte den Sinn mit "Elenden" treffen, auch wenn meine Auffassung = u k ú (!), d. i. doppeltes LAL + DU (!) (als Korrektur?) sich nicht bestätigen sollte (wie das Zeichen dasteht, ist LI (?) oder TU (??) eingeschrieben). i g i - d u$_8$ - d u$_8$ eigentlich: "discernentes".

Wie man sieht, enthält SK 204 eine Spruchweisheit, die sich würdig an die Seite verwandter Literatur anderer alter Völker, auch des Alten Testamentes, stellt. Über das Alter des Textes mag ich nicht urteilen. Nach der obigen Bemerkung (zu Rs. III 17) scheint mir eine (literarische) Beziehung zu dem dort angeführten Texte zu bestehen; vielleicht gehören beide Texte zu derselben 'Schule'.

Um nochmals auf die eingangs erwähnten Verbalformen mit b a - e - ... - e zu sprechen zu kommen, so liegt m. E. mit Bestimmtheit in k e i n e m Falle die dritte Person Präs.-Futur mit infigiertem Akkusativ-Objekt der 2. Person Singular vor. In allen Fällen scheint vielmehr die zweite Person Präs.-Futur vorzuliegen (die entsprechenden Formen müssten nach Poebels Grammatik ohne - e - stehen). Da nach Poebel die Formen mit - e - (aber ohne - e am Schluss) charakteristisch für die zweite Person Sgl. Perfecti sind, könnte man vermuten, dass die Formen hier (mit - e - und - e am Schluss) eine Art Futurum exactum bilden. Die negativen Formen (mit n a m -) könnten eine Art Analogie haben im lateinischen *ne dixeris*. Aber hiergegen lassen sich andere Schwierigkeiten erheben, namentlich die, warum andere analoge Formen nicht auf die gleiche Weise gebildet sind. Auch die Annahme, die sich durch gelegentlichen Wechsel (in Varianten-Texten) von b a - e - und b í - nahezulegen scheint, nämlich dass b a - e - eine unkontrahierte Form für b í - sei (vgl. z. B. z a - e - m e und z é - m e), scheitert wohl an anderen Tatsachen (vgl. z. B. Rs. III 21: m u - e - t u g - t u g = ebenfalls 2. Person Präs.-Fut.; dass hier m u - e - unkontrahiert für m e - stehe, ist mehr als zweifelhaft). — Da der Schreiber dieser Zeilen durchaus nicht von der absoluten Geltung der Poebelschen Grammatik, namentlich im Bereiche des Verbums, überzeugt ist, hat er auch kein Interesse daran, die in Frage stehenden Verbalformen mit der genannten Grammatik auf jeden Fall zu harmonisieren.

Mesopotamian Mythology II

A. Leo Oppenheim – New York

The publication of Alexander Heidel's *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago 1946) has had its effect upon the size and contents of this part of the "Mesopotamian Mythology" (finished in MS since 1945). Many sections have been eliminated to avoid duplication, more space has been allotted to the difficult and risky task of reconstructing the tenor of damaged passages, *etc.* On principles, however, any critical approach to Heidel's translations, arrangement or interpretations has been carefully avoided.

22 — Gilg. Ist tabl. I:1-19

With expert craftmanship and with something of the sophisticated routine with which only a long established epical tradition can be graced, the poet starts out with a threefold introduction. He announces his intention (lines 1-2) and introduces his hero (lines 3-8) with a group of distichs carefully styled to evoke the interest of the listener and to prepare him for the cosmic sweep of the epic.

1 [Let me make kn]own (1) to the country him who has seen the [abyss (2),
2 of him who knows the [se]as (3) [let me info]rm it (4) fully!
3 He [has seen/visited] the [ ] as well,
4 the wise [one] who kn[ows] everything.

(1) I accept the restorations proposed by Thompson against Landsberger *apud* Schott in ZA XLII p. 93, note 1.

(2) With regard to *naqbu* (Thureau-Dangin, *VIIIe Camp.* l. 111), *niqbu* (*cf.* Rutten in RA XXXV p. 45, note 1), *naqabtu* (Holma, *Körperteile* p. 17), *etc.*, I propose to translate *naqbu* by "abyss".

(3) In parallelism with *naqbu*, I restore [*ta-ma-a*]-*ti*.

(4) *Cf.* note 1.

5 Secret things he has seen, what is hidden (to man) [he knows]
6 and he (even) brought tidings of (the time) before the Flood.
7 He (also) went the "Long Way" (1), wearisome and under dif[fi-
[culties (2)]
8 (and returned and) [engr]aved upon a stela all (his) passion.

Throughout these verses, the poet clearly plays with the two verbs *amâru* "to see", here "to know by personal experience", and *idû* "to know, to comprehend", in order to show that Gilgamesh's experiences are both personal and correctly interpreted. In the four slightly damaged distichs (lines 1-8) he alludes to three well-known feats of his hero: his descent to the depth of the ocean in quest of the famous rejuvenating plant, his report on the flood-catastrophy, and his journey to the realm of the dead. The damaged lines 3 and 4, probably made reference to another memorable adventure.

From these promising allusions the poet turns to the listener and, after a cleverly composed transitional distich (lines 9-10), addresses him with startling directness. He imagines himself leading the listener towards the mighty walls of Uruk, the home town of Gilgamesh. He describes the approach to the city's gate (note the fine transition from *amâru* "to see", over *palâsu* IV "to look closely", to *ṣabâtu* "to touch", in lines 11-13), the visit to the sanctuary and the touring of the seven (3) monumental walls. The text breaks off before the poet could begin his description of Gilgamesh, king of Uruk.

9 He was the builder of the walls of *Uruk-supûri* (4),

(1) The *urḫu rûqtu* is the "Long Way" which everybody must travel eventually. The exact meaning of the euphemistic phrase is to be gathered from such passages as Ist tabl. II : 50, Xth tabl. I : 9, *etc.*

(2) Read *šam-[ru-ṣu]* instead of *ú-[ ]*.

(3) These seven walls of Uruk are not only mentioned here and in the Yale-version (Old-Babylonian) IV : 37, but also in the scientific literature in cuneiform. *Cf. e. g.* Deimel ŠL 598c/9, 427/33, 34, 40, 335/134, 135, 306/64, 65, *etc.* and Jensen, *Kosmologie* p. 171, Hehn, *Siebenzahl* p. 6 ff.

(4) I refrain from translating the terms *Uruk-supûri, Uruk-rîbilu* and *Uruk-mâtu* which probably denote respectively the wall-enclosed part of the city-state, the urban center itself and the open country belonging to the city. The exact literary and emotional connotations of these words remain, however, quite obscure.

10 (and) of the holy Eanna, the sacred *šutummu* ([1]).
11 "See its outer wall whose upper ed[ge (?) ([2])] is (straight) like [a thread ([3]),
12 "behold its inner wall of which nobody can build (the like)!
13 "Touch the threshold (made of a stone) from a far away [(country) ([4])
14 ["approach Eanna, the abode of Ishtar] ([5])
15 "which no future king (or) anybody will be able to equal!
16 "Ascend the wall-top, make the round of Uruk,
17 "examine the foundation, inspect the brickwork:
18 "are its bricks not (all) kiln-fired,
19 "its foundation not (as if) laid by the seven [s]a[g]es?"

Since lines 16 ff. of this description are repeated in the XI[th] tablet in a speech of Gilgamesh to his companion Urshanabi, when they returned to Uruk ([6]), this stylistic feature invites comment. It is not impossible that we have to deal here with some sort of a rudimentary "frame" technique. The poet seems to have planned to tell the tale of the first eleven tablets on the walls of Uruk. There, the cicerone

([1]) The exact meaning of *šutummu* in this context (for the normal meaning *cf. e. g.* Thureau-Dangin, *Rit. acc.* p. 97, note 2) remains to be determined.

([2]) I propose to connect *ni-ib-ḫ[u*] with *apâḫu* (Bezold, *Glossar* p. 54) and *nâbaḫu* (Jastrow, *Religion* II p. 288, note 7) and to translate it by "edge, rim" or the like (*cf.* Baumgartner ZA XXXVI, p. 228, note 6, Weidner AOB I p. 135, note 16, von Soden OLZ XXXVIII col. 146, Ebeling AfO VIII p. 231, *etc.* for the meaning "*Fries*", and in my *Material Culture*, index *s. v.*, as denoting a piece of apparel).

([3]) By taking *qû* to mean "thread", not "copper", I assume that the simile is meant to underline the fact that the cornice of the far-flung enceinte was well alligned ("like a thread") without delapidations, partial settlings of the structure, *etc.*

([4]) I take *ullânu* in its local nuance because it seems to be more remarkable to use a stone threshold brought from far abroad than an ancient stone.

([5]) This verse interrupts the flow of the description and should be eliminated, on account of line 10, as added by a pious scribe who thus disturbed the sequence of distichs (lines 11-12, 13.15, 16-17, 18-19).

([6]) The description in the XIth tablet continues to indicate the size of the town which consists of the city itself (one *sar*), gardens (one *sar*) and meadow-land, (for *issû cf.* Ebeling AfO VIII p. 232) as well as of a section set aside (termed: *piṭru; cf.* for this expression my *Material Culture*, index *s. v.*) to maintain the Ishtar-temple (lines 306-307).

turns into a bard reciting the exciting story of Gilgamesh who has built those walls. From Uruk he started out on his quest for immortality, and there he returned with empty hands to learn from his friend Enkidu — in the twelfth and last tablet — about his inescapable fate. Thus the last tablet of the epic could be meant to be the crowning stone (4) with the answer to the eternal question of mankind, namely, that knowledge, not escape, is to be its goal. And this answer is given in Uruk where the poem starts out and whither it returns.

23 — Gilg. Ist tabl. II:1-3

Of the third part of the introduction — the description of Gilgamesh, the story of his birth and youth, *etc.*, — not much is preserved in the Niniveh version of the epic. The Hittite translation is somewhat more explicit in this respect (*cf.* Heidel *loc. cit.* p. 17).

The well-known characterization of the hero as being " two thirds divine " and " one third human ", seems to me to pose a problem to which, so far, no attention has been paid. We know that the mother of Gilgamesh was a goddess (^{d}Ninsun, *cf.* Thureau-Dangin RA IX p. 115) while his father (Lilla(l)) obviously was of human extraction. This fact would, however, account only for an equal distribution of human and divine elements — if it be permissible to introduce mathematics into such a delicate issue. The clue for the proportion 2:1 seems to be given in the damaged verse 3 which I propose to restore as follows: [*uš*]-*te-iṣ-bi*-[*šu*]. This verbal form, meaning " (s)he improved upon [him], " recurs in the Enûma Eliš, Ist tabl. line 91, in a context which describes a situation similar to that underlying our verse.

In no. 6 (p. 214) of the first part of the present article, I have tried to show that the infant Marduk was presented to his father immediately after birth in order to obtain the necessary legal recognition from his begetter. We may assume, according to what we know about Sumerian legal customs, that the father pronounced a legal formula on this occasion and gave a gift to his offspring. In the world of the gods, this gift was truly magnificent. Ea endowed

(4) For a divergent evaluation of the last tablet *cf.* Kramer in JAOS LXIV, p. 23.

his son Marduk with a "double godhead" in order to improve upon him (text: *uš–te–iṣ–bi–šum–ma*), and the divine mother of Gilgamesh seems to have followed his example. She too "improved upon him" (*i. e.* her son Gilgamesh): [*uš*]–*te–iṣ–bi–š*[*u*] and doubled the divine component of her offspring. The result of this procedure was, however, different from that achieved by Ea. Due to the peculiar circumstances of his family-background, the relation between the divine and the human elements in Gilgamesh changed from 1 : 1 into 2 : 1. Thus our hero became "two parts divine" and "one part human" because his mother doubled his divine component.

The peculiarity of Mesopotamian mathematical terminology where "one part" means "half", but "two parts" means "two thirds" (and consequently "three parts" = "three quarters"), endows the above explained reasoning with a cogency and a persuasiveness which it sadly lacks for our intellectual and emotional attitude towards such theological niceties.

At any rate, while his increased godhead permitted Gilgamesh not to perish at the sight of the divine (*cf.* no. 33), it was still not sufficient to ensure him immortality. The "one third" of human nature made his quest for life eternal futile and condemned him to die. It really was — *"ein Erdenrest, zu tragen peinlich"*.

1 Two (thirds) of him are divine [one third is human],
2 the appearance of his body (however) [bespeaks his divine nature (?)]
3 (because) [his divine mother (?)] has improved upon h[im by doubl-
[ing his godhead (?)]

24 — Gilg. Ist tabl. II:10-21, 33-34

Very skillfully the author of the Niniveh version links the description of the marvelous seven walls of Uruk to the story of their construction. He tells his listener — perhaps even from the top of the wall — how Gilgamesh compelled the men of Uruk to do villein service — the hated and despised earthwork (1); how he made them live in segregated quarters (*cf.* p. 22 n. 3) separated from their parents

(1) Earthwork was the most defaming type of work in Mesopotamia. In Sumer (Dynasty of Ur III) even certain serfs were exempted from it erén.im.nu.íl, *cf.* my *Eames-Collection* index *s. v.*) and the inhabitants of the free cities in Babylonia and Assyria took great pains to include in their charters the privilege of being free from this despised duty.

as well as from their wives. The sound of the *pukkû*-drum (1) drove them to their corvee, day and night, until the unhappy women of Uruk complained to the divine patron of the town and eventually succeeded in stirring the gods into action:

10 By (the sound of) the drum are roused up [his] subj[ects] (2) [(for the corvee),
11 the young men of Uruk are kept loc[ked] (3) up in their quarters.
12 Gilgamesh does not (even) permit the son to (join/visit) his father,
13 day and night, he exacts (4) corvee-work from the young [sters] (5)!
14 Gilgamesh, the shepherd of *Uruk-supûri* —
15 he who (should be) their (*i. e.* of the women) protector (6) [acts [in a bad way (?)] —
16 he does not permit the women (7) [to join their husbands]
17 (neither) the daughter of the war[rior (8) nor the bride of the [commoner (8)!]
18 The gods eventually (9) heard their (3rd pers. fem. plur.) com- [plaints:

(1) For this musical instrument *cf.* Landsberger *apud* Ragoczin in ZDMG 88, p. 210.

(2) I propose to read *ru-u'-[su]* from a word *ru'ûtu* "the shepherded population"; *cf.* Arabic رعيّة.

(3) I propose to restore *[i]t-ta-ad-da-[lu]* from *edêlu* against the proposed derivations from *edêru, dakû, etc.*

(4) The form *i-kad-dar$_x$* could be derived from a verb *kadâru* (basically "to be strong") which yielded *kudurrû* "forced labor, basket for carrying earth in corvee-work". A semantic parallel: *kašâšu* "to be strong" and *kiššûtu* "forced labor".

(5) I propose to read *še-e-[ri]* from *šerru* "young, weak".

(6) The play on words, involved in the use of the term *rê'u i. e.* "shepherd" (of women) is still incomprehensible.

(7) The word used here (*cf.* line 27) is SAL .erén denoting as a general term adult females (married or not).

(8) It seems unlikely that the *parallelismus membrorum* in the line refers to social differentiations (warrior-commoner) instead of to purely literary ones.

(9) The *tan*-formation of the verb in the epical literature requires more often than not the translation "to do eventually, to achieve finally". *Cf. e. g.* Yale-tablet V: 2 "I, Gilgamesh, would like to see (him) of whom (people) are speaking, (him) of whose fame the world has become full (*it-ta-nam-ma-la*)", VIIth tabl. III: 34 "Shamash listened to him (Enkidu), from the far heaven [ ] Shamash finally called to him (*il-ta-na-sa-aš-šu*)", Meissner-tablet II: 13 "may I never experience death which I have come

19 (The women of Uruk): "Heavenly gods, (and you) [Anu (?)],
[lord of Uruk!
20 "you (sing.) have created an impetuous youngster, [his] he[ad]
[he carries high like a wild bull (1)],
21 "nobody can withstand him [when he draws his weapons], *etc.*

Despite the fact that the story told in these verses contains a very cogent reason for divine interference, we have to bear in mind that this description offers a slight but rather revealing change of the older motivation for the tyrannical oppression of Uruk by Gilgamesh. The Old-Babylonian version seems to have accused the king of claiming what is termed in mediaeval Europe *ius primae noctis* (2), while in the Niniveh version the interruption of sex-life, caused by the segregation of the male population, led to the complaint of the women. It is likely that the author introduced the old saga-motif of royal building-craze in order to avoid a motivation which would have fallen short of the moral and ideological standards of his public.

When (3) the gods had listened to the prayer of the women of Uruk, they called for the goddess Aruru asking her, the deity who had created mankind (4), to form a *zikru i. e.* a "replica, counterpart, image" (5) of Gilgamesh. This concept of establishing (or: re-

---

to dread (*a-ta-na-ad-da-ru*)", *etc.* A few passages, only, show the customary nuance, *cf. e. g.* VIIIth tabl. II: 20 "again and again he walks around [his dead friend], pulling out his hair, scattering (his) *qu-un-*[ ], taking off and throwing away the jewels of [his] bo[dy]", *etc. Cf.* also p. 44 n. 2.

(1) The actual meaning and the connotation of this simile remain obscure.

(2) *Cf.* Jacobsen, *How did Gilgamsh oppress Uruk* in *Acta Orientalia* VII, p. 62 ff. It should be stressed that Gilgamesh's claims were clearly based on religious not on secular prerogatives. With regard to what is to be discussed in no. 27 it may be presumed that the king was claiming these females for the very festival at the occasion of which he was to clash with Enkidu.

(3) I take line 29 as a clumsy repetition of line 18 with the verses 19-28 containing the prayer of the women of Uruk.

(4) Reading: *at-ti* [d]*A-ru-ru tab-ni-*[*i amêlûta*]; there is no reason to assume that Aruru created Gilgamesh. Only in an emergency, she could be called upon by the gods to exercise again her function as creating deity.

5) For the meaning of *zikru* (*cf.* also J. Hehn, *Zum Terminus 'Bild Gottes'* in *Sachau Festschrift* p. 46 ff.) I refer here to the equations

establishing) harmony and equipoise by means of cleverly balancing antagonistic powers strikingly reflects the same characteristically Sumerian attitude which is also expressed in the style and the iconographic repertoire of its glyptic and other arts.

The verses which report that Aruru did not create a *zikru* of Gilgamesh but decided to form one of Anu himself, seem to show traces of a repressed incident, or — at least — to contain allusions which we fail to understand:

33 When Aruru heard this (order) she conceived the idea of creating [a double of Anu ([1]) (instead),
34 and Aruru washed her hands, pinched off a piece of clay (and) [formed it ([2]).

Then follows ([3]) the well known description of her strange creation, a hairy ([4]) and uncivilized being, destined to oppose Gilgamesh and called Enkidu. The fact that Enkidu lives a subhuman existence is not stressed in our version (verse 38 "he does not know the (ways of) human beings (nor the customs) of the country") ([5]),

---

s a g . i l . l a = *zu-kur-ru* in the fourth tablet of the series s i g$_7$. a l a m = *nabnîtu* (discussed by Meissner in MAOG XI/1-2, p. 97), and n i g . s a g . i l . l a = *dinânu* (discussed in my article JAOS 63, p. 33). The phrase *banû zik-ru ša na-a-ri* in VIIIth tabl. V : 44 remains unintelligible.

([1]) Literally: "a *zikru* of Anu she conceived in her heart".

([2]) Literally: "she made a drawing thereupon". For *nadû* "to draw" *cf. e. g.* Ebeling AfO VIII p. 227, Thureau-Dangin RA XIX, p. 151. *Cf.*, however, the following note.

([3]) This line begins with [*ina ṣê*]*ri* ("[in the de]sert Enkidu, the hero, came into being...") which could induce us to translate the preceding line with "she (the goddess) threw (the pinched-off piece of clay) into the desert". However, the use of *ṣêru* in these two lines could be interpreted as an artful joint betraying the fusing of divergent traditions by the author (purposeful creation of Enkidu to counteract Gilgamesh, *versus* accidental meeting of both figures).

([4]) The description offered in verses 36-37 is neither homogenous nor of an even flow: "[cove]red with hair is his entire body, the fleece of his fur has grown thick like a grain-(field)". It contains the half-verse "shaggy is his hair like that of a woman" which seems out of place in the present context; like "clad (in fur) like Sumuqan" it seems to be taken from a longwinded description of the appearances of Enkidu contained in some lost version of the epic.

([5]) It is a favorite topic of Sumerian "archaeology" (in the Greek sense of this term!) to describe the animalic habits of uncivilized human beings. Our passage here is influenced by such expressions of current "scientific theories".

in contrast with the version of the Old-Babylonian Pennsylvania Tablet (col. III:3-9) which emphazises this trait with an amused explicitness: "(when they put bread before him, he broke (it) and inspected (it), stared (at it only). Enkidu does not know that bread is to be eaten, that beer is to be drunk he was never taught ([1])!" The Niniveh version stresses only that the "Wild Man" was wont to quench his thirst with water alone (line 41 "like ([2]) all animals his heart delights (only) in drinking water!").

25 — Gilg. I[st] tabl. IV:22-32

The inevitable conflict between the friend and protector of the wildliving animals and their natural enemy, the hunter ([3]), leads to events which culminate in the "Fall" of Enkidu ([4]), the sequel of his seduction by a city-woman of a special social class. This woman, called either *ḫarimtum–šamḫat* or respectively *ḫarimtum* and *šamḫat* ([5]), succeeds promptly to sever Enkidu from his friends, the gazelles. The seduction-scene is described with an elaborate

([1]) A break in the Old-Babylonian version (4 lines) has left a blank in the first part of the incident describing how the sheperds brought beer to Enkidu and how he refused to drink it because — here the text sets in — "(only) milk from wild animals he is wont to suck".

([2]) The text has literally "together with" in the lines 39-41 ("like the gazelles he eats (only) grass, like the flocks he wanders to the water-places, *etc.*").

([3]) The hunter's deadly fear of Enkidu is described with a lengthy array of synonymous expressions (lines 45-50; translate line 46 "that this one and his flock has invaded his hunting-ground (*bîtu*)") against which the matter-of-fact manner in which his father advises him to meet this situation comes somewhat as an anticlimax.

([4]) Enkidu is called (III:18) *e-muq-amêlu*, elsewhere *lul-la-a-amêlu*, the hunter *ḫa-bi-lu-amêlu*, and Gilgamesh (I[st] tabl. V:14) *ḫa-di-'-ú/a-amêlu*. The implications and the exact meaning of this group of words are difficult to establish. For similar formations I may refer to the *kudurru* inscriptions in King BBSt, p. 28 (no. 5 III:12), p. 35 (no. 7 II:34), where we find *limnu-amêlu*, and to Thureau-Dangin, *Rit. acc.*, p. 114 line 10, where *nêšu-amêlu* refers to an actor or dancer with a lion-mask. As to the epic, it is possible that the author attempted to use these expressions in order do develop something like a psychological typology of human characters.

([5]) The reason for this terminological differentiation is still to be discovered. *Cf.* Schott ZA XLII, p. 99 f.

outspokenness which is only slightly tempered for us by philological difficulties (1). The effect of the stratagem is immediate:

22 When sated with her charms
23 he turned to his flock,
24 but the gazelles run away when they saw Enkidu,
25 the wild flock shyed away from him.
26 Enkidu wanted to rush (2) after them but his body was (like) lamed,
27 his knees refused to obey (3) as he wanted to run after his flock (4),
28 Enkidu has become weak, his speed is not what it was before.
29 Now he began to understand (5)
30 and returned to sit down at the feet of the prostitute.
31 Now he looks (for the first time) into the face of the prostitute
32 and when the prostitute speaks he listens (to her).

Perhaps in no other passage of the Niniveh version the author shows more convincingly that he has the stuff of which real poets are made. With psychological insight and deeply searching understanding he describes the change which the meeting with the prostitute has wrought in Enkidu. His development from a purely animalic existence to a conscious and intelligent human level is characterized in three stages: a) the sexual contact diminishes the physical abilities of Enkidu, he is not longer sufficiently fleet of foot for a life with the gazelles; b) when he realizes this, he quickly understands that he has become human and so he leaves the animals and returns to the woman; and c) when he looks into her face, final transformation occurs; from an impersonal partner in pleasure she changes into an understanding and admiring friend.

(1) These descriptions differ in certain points. *Cf.* the sequence *lubuša šaḫâṭu — kuzba petû — ṭeḫû* (*e. g.* III : 20-23) with *kirimmâ/dîdâ rummû — urâ petû — kuzba liqû — ṭehû/liqû napišu* (*e. g.* IV : 8-11) and the doublettes IV : 12-13 and 18-19. The phrase *kuzba liqû* could perhaps be taken as referring to the seduction-gesture of the well-known "Ishtar" figurines — (read IV : 9 *ku-zu-ub-ki li$_x$-qí* on account of line 16 *ku-zu-ub-šá il-qí*). Translate line 13 (and correspondingly 19): "do to him, the unexperienced (*lullû*), what women do (to men)!".

(2) From *šaḫâṭu* "to attack, flee, *etc.*". *Cf.* for *šuḫḫuṭu* the Assyrian Epic translated by Ebeling in MAOG XII/2, p. 12, col. III : 44.

(3) Literally: "remained standing".

(4) The text (*šá il-li/a-ka bu-ul-ša*) does not — unemendated — support the proposed translation which, however, seems to me to be required by the preceding verse.

(5) Literally: "he grew to enlarge the understanding".

The intellectual and emotional changes eems to have caused also — at least in the eyes of the poet — a corporal transformation. "You are [beau]tiful ([1]), (formed) like a god, Enkidu!" (line 34), now exclaims the prostitute. Forgotten or vanished is his satyrlike appearance. Not the eating of bread, the drinking of beer, the anointing with oil and the donning of a garment makes Enkidu into a human being (Pennsylvania Tablet III:25 *a-we-li-iš i-we*), as in the old version ([2]), but solely his intellectual and emotional transformation.

26 — Gilg. I[81] tabl. V:16-17

To Enkidu whose "heart which (has just become) understanding/conscious was longing for a friend" (IV:41) the *ḫarimtu* now paints a glowing picture of the amenities of the urban life in Uruk and — of Gilgamesh:

6 "Come, Enkidu, to *Uruk-supûri*,
7 "where [peo]ple are splendidly dressed like kings ([3]),
8 "(where) every day a festival is celebrated,
9 "where [there are ...], actors and *alû*-music,
10 "(and) pro[stit]utes [beautiful] of forms;
11 "[ra]diant ([4]) with sexual glamor, sprinkled with perfumes ([5]),
12 "they even refuse ([6]) their bed to the nobles!

([1]) Schott's restauration [*em*]-*qa-ta* (*cf.* ZA XLII p. 102) does not seem to fit the context. The epic always stresses the beauty of its heros, not their wisdom.

([2]) It should be stressed that the description of the seduction does not take more than one distich in the Old-Babylonian version, and that the consequences of the "Fall" of Enkidu are laconically described (Penn.-tablet II:5) as "[the pl]ace where he was born — he forgot!" The severance of Enkidu from his animalic past is effectuated here in a primitive, a magic way — totally different from the sophisticated psychology of the later version.

([3]) This translation is required by the fact that in Middle- and Neo-Assyrian times the garment túg.íb.lá = *kusîtu* was one of the insignia of kingship, *cf.* my *Material Culture* index *sub kusîtûtu*.

([4]) Literally: "loaded, filled with"; *cf.* Thureau-Dangin RA XXII p. 174, note 5, v. Soden ZA XLI p. 173.

([5]) For this meaning of *rîšâti cf.* my *Material Culture* index *s. v.*

([6]) Literally: "they make go out from [their] be[ds] the great ones". Uncertain.

13 "(Now) Enkidu [who wants to en]joy life
14 "I will describe to you Gilgamesh, the man who knows (how)
15 "Look upon him, behold his face, [to enjoy life!
16 "beautiful is he as a man, full of vigor,
17 "his entire body is radiant with [gla]mor!"

In contradistinction to the older version where Enkidu follows this invitation without comment, our version contains here a belligerent speech in which Enkidu declares his intention to challenge (1) the strength and the political power of Gilgamesh (2). Thus the poet — in his aspiration to substitute psychological motivations for the more accidental sequence of episodes in the older version — prepares the situation for the clash between Gilgamesh and Enkidu. The Old-Babylonian version makes an inhabitant of Uruk come into the desert to complain about the misdeeds of Gilgamesh (3) and thus to incite Enkidu against him.

The story and interpretation of the two prophetic dreams (4) which prepared the king for the arrival of his *zikru* (*i.e.* "double" (5))

(1) The phrase *danniš qabû* ("to speak domineeringly") is an idiomatic expression to be translated with "to challenge".

(2) This is referred to in the phrase *šīmâta nukkuru* (I[st] tabl. VI : 2). The claim of Enkidu for rulership is furthermore evidenced in the passage discussed in no. 27.

(3) The wording of this complaint is still far from being understandable. The following translation is not meant to be much more than another guess: "He (Gilgamesh) has pene[trated] (?) (*i.e. ik-*[*šud*] or *iq-*[*rub*]) into the "*Männerhaus*" (thus this place protected by) human decency (*ši-ma-a-at ni-ši-i-ma*) (has become) a battle-ground for the men. He has heaped (thus) abomination upon the town, the .. of the town ... strange doings, (claiming): 'Give her (*i.e.* the bride) to the king of *Uruk-rîbiti* quickly as a mate!' He wants to sleep with her first, before the bridegroom. They say: 'Thus it has been ordained by divine counsel, this is his prerogative (as indicated) by the formation of his navel!'"

If the social pattern was upset by an innovation of Gilgamesh for which he claimed divine legitimation, it still is difficult to understand the intensity of the reaction of Enkidu, especially since he later (*cf. sub* no. 27) battles Gilgamesh in order to perform this royal rite himself.

(4) These dreams still offer obscure passages. Report and interpretation play with subtle shades of meaning of certain words, such as *kiṣrum, maḫâru* II/III (*cf.* Jacobsen in *Acta Orientalia* VIII p. 70 f.), *etc.* It is, however, quite clear that they presage the impending contest between Gilgamesh and Enkidu, as well as its outcome.

(5) Enkidu is actually said to look like Gilgamesh, "to a hair" (*mašil pi-ri* (!) *-šam* with Ebeling AfO VIII p. 228).

precede the seduction-scene in the older version, while the younger text shows a different arrangement. In both cases, however, transitory verses (Pennsylvania Tablet II : 2-3, Niniveh version V : 23-24, VI : 18-31) attempt to keep the two strands of the narrative on the same temporal level.

27 — Gilg. (Pennsylvania Tablet) V : 36, VI : 15-25

When, for the goddess Išḫara, the couch was prepared for the *hieros gamos,* and when Gilgamesh arrived to pass the night in the temple with the priestess destined to play the role of the goddess (1), Enkidu interfered. He barred the entry of Gilgamesh into the *bît emûti* (2), but the explanation for this act is contained in some verses which are badly damaged. Only the signs [.]-*da-na-ni-iš-šu* (V : 36) seem to yield the key for Enkidu's action. That is, if it be admissible to restore [*an*]-*da-na-ni-iš-šu* as derived from *andinânu* " representative, substitute ", in spite of the different first vowel, and to translate this word by " in his place " or " as his substitute ". This would then indicate that Enkidu desired to perform the *hieros gamos,* a royal privilege, in Gilgamesh's stead.

The ensuing contest is fought in a wrestling-technique which was first described by Cyrus Gordon in Iraq VI p. 4 f. and characterized as " beltwrestling ". The description of the fight bears out this interpretation; the actions of the contestants as well as the characteristic position and gesture of the victor clearly point to the same technique which Gordon found evidenced on early seal cylinders. Strange as it may seem, the old and unfounded interpretation of the " bearded hero " as " Gilgamesh " in the glyptic of the Akkad-period, thus gains new credit.

15 They seized each other (by their girdles); like experts
16 they wrestled (3).
17 They destroyed the doorpost,

(1) For a perhaps parallel situation, I refer here to the text published by G. Dossin, *Un rituel du culte d'Ištar* (RA XXXV p. 1 ff.) I : 1-4.

(2) The functions of the *bît emûti* (in Uruk) remain uncertain. It seems to correspond to what is termed, anthropologically, *" Männerhaus ",* while other instances (*e.g.* Thompson, *Evil Spirits* I, p. 32 : 29) suggest the translation *" Sippenhaus ". Cf.* p. 28 note 3.

(3) This meaning for *l.ḫ.d* is suggested by the context.

18 the wall shook,
19 (yet) Gilgamesh and Enkidu
20 (still) were holding each other('s girdle).
21 Like experienced (wrestlers) they wrestled.
22 (Eventually) Gilgamesh bent his one knee
23 with his (other) foot (firmly) on the ground (and lifted up Enkidu)!

The last verse describes exactly (*ik-mi-iṣ-ma* ^{d}*Giš i-na ga-ag-ga-ri ši-ip-šu*) the position of the victorious wrestler who has succeeded in lifting his opponent from the ground, holding him by his girdle over his head while bending his own knee. On some seals (1) we see the victorious hero in this very position (often explained as "*Knielaufstellung*") holding a lion over his head.

In victory Gilgamesh remembered the advice given to him by his mother (Pennsylvania Tablet I:22 "you should spare him!") and

24 his rage quieted down
25 and he turned away.

Enkidu quickly understood that with this gesture Gilgamesh refused to fight another round, and he gladly aknowledged his defeat by recognizing the divinely ordained kingship of his adversary.

28 — Gilg. (Yale Tablet) III:41-46, IV:11-12, V:20-23, VI:2-6 and (Niniveh version) IV:16-25

Damaged and missing passages have reduced the presentation of the crucial Ḫumbaba-episode to a series of fragments which are difficult even to arrange in the correct sequence. The poet has obviously bestowed much care and elaboration upon the setting of this story, using amply long speeches, dreams of all kinds and circumstantious repetitions to describe Gilgamesh's preparations for this expedition, his farewell, the journey and the culminating combat with the never-sleeping keeper of the holy cedar. Rather sophisticatedly, he does not actually mention the specific dangers and hazards of the enterprise but builds up an atmosphere of apprehension by means of repeated warnings given to Gilgamesh, by means of anxious prayers, prophetic dreams and especially by the uninhibited fear

(1) *Cf. e.g.* Weber no. 31, 32, Ingholt (Hobbies, *Buffalo Museum of Science* XXV [1944] p. 2 ff.) fig. 19.

expressed by Enkidu. Apart from its purpose of underlining the courage of Gilgamesh, the description of the sinister forebodings of Enkidu serves to prepare the listener for the impending catastrophy. Enkidu comes to grief at the gate of the sacred enclosure ([1]) which protects the grove, and his ensuing illness and eventual death are the events on which are based all the subsequent happenings of the epic, especially the quest for immortality with all its colorful and touching episodes.

The bad state of preservation of the tablets makes it necessary that the following more or less incidental remarks deal mainly with damaged verses and their possible restoration, with difficult words and obscure passages. Literary evaluations, appreciative or critical, do not seem possible in view of the state of the text.

Col. III : 41-46 of the Yale Tablet contains a description of the uncanny guardian of the sacred grove, styled in parallelism with that of Gilgamesh in the first tablet of the Niniveh version (V : 21 ff.) The damaged passage could perhaps be translated as follows :

41 He (Ḫumbaba) is strong (and) never lies down (to sleep).
42 Shamash [has given to] Ḫumbaba [this faculty (?) ([2])],
43 Adad [has given to him the thunderous voice of the *abûbu* ([3])] —
44 (when) he [shouts .... ([4])] —
45 (and) in order to keep the [cedar-fo]rest safe
46 [Enlil has endowed Ḫumbaba with] terror-inspiring appearance!

When Enkidu warned his friend of the dangers involved in the planned expedition to Ḫumbaba, Gilgamesh addresses the following ironical question to the frightened Enkidu (IV : 11-12):

([1]) For my reading [*pa-a*]*r-ki* "enclosure" *cf.* p. 47 n. 1.

([2]) Based on the assumption that the broken passage refers to some explanation for the strange faculty of the guardian of being able to dispense with sleep ("eyes of Argus"?).

([3]) This feature of the description of Ḫumbaba is repeatedly mentioned in the epic, *cf.* Rm : 89 col. V : 3 (Thompson, *Epic* pl. 10 and p. 8).

([4]) The effect of Humbaba's voice is described in K 9759 (Thompson, *Epic* pl. 10 and p. 19 f.) as follows :

4 he tosses up the sea, makes shake [the earth (?)],
5 [like the rai]nstorms (*meḫû*) charging for the attack,
6 [like] the floodstorm (*abûbu*) turning up the world.
7 [ ] whose wrath (equals that of) the floodstorm.
8 When he speaks the heavens shake,
9 [the hills (?)] tremble, the mountains quiver
10 [and the ... flee (?)] to hide themselves in holes!

11 ([1]) "Shall I go first
12 "(and) will you shout to me: 'Near(er), be not afraid!'?"

thus proposing, mockingly, a reversal of the custom following which the loyal friend and servant has to take the lead in danger and battle. Enkidu actually did later what he was supposed to do. He took the lead, thus following the admonitions of the anxious eldermen of Uruk as well as those of the mother of Gilgamesh (*cf.* below). He touched and opened (?) the fateful gate for his friend, and this feat caused his death.

These repeated anticipations of a tragic event which endow the entire epic with the poignant mood of fatality, should not simply be traced back to stylistic refinements. Wherever epical poetry is to be recited (or otherwise communicated) to a public which is well acquainted with every feature of the story, such anticipations and allusions are the only means upon which the bard can safely rely to keep his audience interested. The Homeric poems offer a conspicuous parallel.

Nothing, however, can change the determination of Gilgamesh, neither the warnings of his advisers nor the refusal of the Sun-god to encourage this enterprise by means of a favorable oracle. To the elders he replies with a jest addressed to Enkidu (V:20 ff.):

20 After Gilgamesh had listened to the words of his advisers
21 he glanced smilingly at his friend (saying):
22 "Now, my friend, [should I answer] as follows:
23 "'I am indeed afraid of him (Ḫumbaba) and [therefore I shall [stay home!'?"]

and to the omen given by Shamash he reacts with unabated courage (col. VI:2 ff.):

2 "[If this be an enterprise] which I shall not undertake,
3 "I cannot understand [why you have ... ([2])].

([1]) In the preceding lines, Gilgamesh pronounces a wisdom-saying ("only the gods li[ve] for ever under the sun (?) but the days of man are numbered") which later will be repeated to him, time and again, to demonstrate the futility of his efforts to gain immortality.

([2]) One might guess that this break contained a passage like "why did you give me a heart full of courage?", especially with regard to the eloquent complaint of Ninsun (IIIrd tabl. III:10 ff.):

10 "Why did you (Shamash) give (such) courage to my son, (why) did you [endow him with a restless heart?
11 "Just now you instigated him (*lapâtu*) to go
12 "on a long journey, to the place (where) Ḫumbaba (lives)!"

4 "[When you refuse to help, how] can I succeed?
5 "[Yet, even if I were to die there, I would g]o joyfully —
6 "[and if I come back safely, I shall] praise you (nevertheless)!"

At the final leave-taking ([1]) Enkidu's obligation to lead the way and thus to protect Gilgamesh, is again stressed in a speech of the elders the wording of which is not quite clear ([2]). The final distich (Niniveh, IIIrd tabl. I:11-12) is addressed to Enkidu:
11 "We, the assembly (of Uruk), entrust the king to you,
12 "when you return you must deliver the king (unharmed) to us!"

The same motif is taken up by Ninsun, the anxious mother of the hero, in a difficult passage for which I tentatively propose the following translation (Niniveh, IV:16 ff.):

16 She called for Enkidu to give him her orders ([3]):
17 "Strong Enkidu, though not my own offspring,
18 "herewith I pronounce you
19 "a *širqu* of Gilgamesh (lit.: as (belonging) to the *širqu*)!
20 "(Be it as if) the *enîtu*–priestesses, the sacred (prostitutes) (or) [the *kulmašîtu*–females ([4])
21 "had put the *indu*–tag around Enkidu's neck,
22 "(or as if) the *enîtu*–priestesses had picked up [him as a foundling],
23 "(or as if) the "Divine Daughters" had [reared him in the temple! [Do say]:
24 "'I am Enkidu whom [Ninsun]'
25 "'has accepted as a [*širqu* of Gilgamesh!']"

While the term *širqu* denotes in later texts ([5]) persons who belong to a sanctuary either because they have been dedicated to it, or because they are the offspring of such persons, this word seems to refer in the present context to a social relationship which Ninsun desired to establish between her family and Enkidu. The obligations

([1]) The text is full of repetions and inconsistencies (*cf.* also W. Reimpell, *Geschichte der babylonischen und assyrischen Kleidung* p. 18 ff.). The valedictory speech of the elders is first made in Uruk and repeated when they depart after having accompanied Gilgamesh for a while.

([2]) Translate *ki-ma ṣi-iḫ-ri* with "quickly" (VI:37), with regard to my remark in JAOS LXI p. 269, note 103 (concerning *akî ṣiḫiri*).

([3]) Idiom: *ṭêma šakânu.*

([4]) For this reading *cf.* Meier AfO X p. 146.

([5]) *Cf.* R. Dougherty, *The Shirqûtu of Babylonian Deities* (YOR V/2).

of this relationship did certainly exceed those of the friendship already existing between Enkidu and Gilgamesh, and are probably meant to make the impending self-sacrifice of the former his bounden, and perhaps even his religious, duty. We fail to see on what legal and religious institutions this act of Ninsun was actually based, but the placing of a tag ([1]) around the neck of Enkidu clearly indicates his new, and lower, social status. The references to certain priestesses, are to those who were not allowed to bear children and therefore used to pick up exposed babes ([2]) and to rear them in order to ensure for themselves help and assistance for their old age. In the present case, however, no adoption is involved; the relations between Enkidu and Ninsun are based on her status as a priestess of a special rank.

Ninsun was cautious enough to secure also the assistance of Shamash in a prayer which contains the following damaged verses (II: 19 ff.):

19 "When (ever) you are yourself on the outlook (?) [ ]
20 "may Aya, the Bride, she who loves you, remember (Gilgamesh) [to you!
21 "[May also] the Guardians of the Night [watch over] him
22 "[when you, Shamash, go down (?)] in the evening [ ]!"

Thus protected by many means, the friends started out on their journey and arrived at the sacred enclosure after a trip fraught with uncanny events, portentous dreams and a still mysterious episode in which the gate played a fatal role ([3]). The guardian was caught at the moment when he was clad in only one of his seven coats-of-mail, and the friends did succeed in entering the grove which our poet describes in verses endowed with that warmth of feeling and intensity of expression which are characteristic for all passages of the epic in which the beauty of nature is described. The culminating episode

([1]) This meaning of *endu* (from *emêdu* "to lean against something") is new. For such tags *cf. e. g. Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities British Museum,* Third Edition, p. 209, note 5.

([2]) *Cf.* my article in BASOR 91, p. 36 f.

([3]) The description of this door (IVth tabl. I: 43 ff.) mentions its dimensions (*mêlû, rupšu*), the pole (*šuqqû, cf.* my *Material Culture* index *s. v.*) on which the door-leaf was attached, and its lower (*sâḫiru*) and upper (*šagammu*) hinges by means of which the door was hung into the opening.

— the killing of Ḫumbaba — is lost in the Akkadian versions, but the Hittite translation seems to have Shamash intervene and assist Gilgamesh at the most critical moment of his combat with the monster.

29 — Gilg. IVth tabl. 71-74, 192-152

The Ishtar-intermezzo is well preserved and elaborately presented though the story sometimes lacks the immediate vigor of other passages, as well as the secondary psychologizing trimmings which characterize much of the Neo-Assyrian version.

As introduction, the toilet of the battle-stained Gilgamesh is circumstantially described. He washed his hair and fillet, then arranged his hair anew ([1]). He donned a cloak ([2]) and — as a loin-cloth — the shaggy *aguḫḫu* ([3]), put on his tiara. With longing eyes ([4]) Ishtar looked upon the beauty of Gilgamesh and promised him, if he would marry her ([5]), a chariot ([6]) inlaid with blue stone and gold, with golden wheels and a curved pole made of gold-bronze, saying: "you shall have harnessed to it great mules (as fast) as *ûmu*–monsters ([7])!" (line 12). The goddess furthermore promised

([1]) I propose to read the last word of the first line as *til–li–e* and to translate it with "fillet" which men used in Mesopotamia to hold their hair in place and order. For *tillu* "straps, bandlike trimmings, *etc.*" I refer here only to my *Material Culture* index *s. v.*

By reading *tillê* we are obliged to interpret *malû* as "dirty, matted hair", and *nussuqu* as "to arrange in an orderly manner" (*cf.* Bauer ZA XLII p. 176, note 2, *etc.*).

([2]) For *aṣâti* "cloak" reference should be made to Albright RA XVI p. 177 (and Zimmern ZA XXXVI p. 319).

([3]) For *aguḫḫu* "*Zottenrock*", *cf.* Meissner BAWb II p. 7 f. The use of the verb *rakâsu* indicates the loin-cloth character of this piece of apparel.

([4]) Anatomically speaking, the phrase *énâ našû* refers to the movements of the eyeballs within their sockets. *Cf.* also *sub* no. 32.

([5]) For the syntax of this phrase *cf. Orientalia* 16 p. 234, note 3.

([6]) The meanings of *ṣamâdu* (III) in line 10, and of *ṣamâdu* (I) in line 12 have to be held apart. The activities of the Mesopotamian woodworker are termed *rakâsu* or *ṣamâdu* (for references *cf.* my *Material Culture* index *s. v.*) *i. e.* "to join" (*cf.* English "joiner"). In the first instance *ṣamâdu* III means "to let construct", in the second "to put to, harness".

([7]) *Cf.* for these animals *Enûma Eliš* IInd tabl. 118, IVth tabl. 50.

royal rank ([1]), tributes from all parts of the world and a rule of prosperity and abundance ([2]).

Gilgamesh answered in a long and elaborate speech (lines 24-79) which he introduced with the question: "[What can I give] to you when I marry you?" (line 24), and he answered this question himself (line 32) after having explained that the goddess was well provided with all riches ([3]), by announcing: "[As my gift, I will tell you the truth about yourself] when I marry you!" And then Gilgamesh starts to enumerate all the misdeeds of the flirtatious goddess of Love. First he illustrates her lack of constancy and reliability with a series of similes ([4]), and then he lists specific incidents in which she has caused the death or a fatal metamorphosis of her lovers. She has "touched" (*maḫâṣu* in lines 49 and 61) the *allalu*-bird ([5]) and the shepherd ([6]) with her magic wand (?), while she transformed other lovers of hers by means of magic curses.

([1]) Line 15 remains obscure because the verb *našâqu* ("to kiss") requires human beings as subjects. If *arattu* could be taken as a synonymous expression for *kabtu* (*cf.* Th. Bauer OLZ XXIV p. 74) meaning "important, high in rank", *sip-pu* would necessarily refer to persons of low rank which, of course, cannot be proved. This verse would then promise Gilgamesh recognition by all subjects of Ishtar, high and low.

([2]) It seems worthy of note that the poet conceives wealth and prosperity in terms of a cattle-breeder (numerous litter, sturdy and fast animals, *etc.*), neglecting the agricultural side of Sumerian economy. By promising rich tribute and pastoral abundance, the goddess refers to the basic sources of wealth in a nomadic society.

([3]) The text enumerates, in a damaged passage, [ ] *pag-ri* (jewels or ointment), garments and food (*kurummatu* which, in the epic, refers usually to bread-cakes, and *bubûtu* as a more general term for food). The distich 27-28 (paralleling VIIth tab. III : 36-37) contains the obscure phrases *aklu simat ilâni* ("food/bread befitting a deity") and *kurunnu simat šarrûti* ("drink worthy of royalty") with unknown connotations.

([4]) Read line 33 "[you are like a mantle (?) which gives no warmth] when it is cold". The simile of line 36 (*pi-i-ru* [ ] *ku-tum-mi-ša*) hardly refers to the elephant (and his cover) because this animal is very rarely mentioned in cuneiform texts, and especially because the other similes are all taken from the realm of daily life and its incidents. I have no translation to offer.

([5]) For the *allalu*-bird (also called "shepherd-bird") I refer to my note in BASOR 103 p. 13, note 8.

([6]) This shepherd showed his love for Ishtar by piling up (*šapâku*) bread-cakes, baked in ashes (*cf.* Landsberger, *Kult. Kal.* p. 121), in order to serve upon them the meat of the daily slaughtered kids. This translation of *iš-pu-kak-ki ... ú-ṭá-ba-ḫa-ak-ki* is meant to render the otherwise incomprehensible change preterit-presens of these two verbs. For *ṭâbiḫu* "cook" cf. my *Material Culture* index *s. v.*

The episode in which the gardener Išullânu ([1]) withstands seduction by Ishtar, is reported more in detail. He refused her offers in a speech contained in the difficult verses:

71 "What do you ask of me?
72 "(Heaven forbid (?) ([2]) that) I should eat the bread ([3]) you baked!
73 "Should I eat bread (full) of *piššâti* and *irrêti*
74 "(or stay) in winter with (only) a straw-(mat) as cover?"

Obviously Išullânu wants to make it clear that he would be out of his mind if he wanted to have anything to do with Ishtar. He uses the simile of a man anxious to eat spoiled and charred bread (*cf.* presently) or who expects a straw-mat to protect him against the cold of the winter. The words describing the condition of the mentioned bread (line 73) seem to have two meanings each. However, while *irrêti* can easily be traced back to *erêru* "to char, burn" and to *arâru* "to curse", *piššâti* (*bîšâti* does not seem a warranted reading) is difficult to explain along this line of thought (*pašâšu* "to smear"). Yet, it seems very likely that both words, in a sophisticated *double-entendre,* are meant to characterize both inedible bread and the misdeeds of Ishtar. The latter uses these words herself when referring to the offending speech of Gilgamesh (*cf.* lines 85 f., 90 f.).

Išullânu was promptly punished by the goddess who, again, used her wand (*cf. maḫâṣu* in line 76) and transformed him into a spider (?), *dallâlu* (*cf.* Ebeling AfO VIII, p. 230), making him sit in the center of a water-wheel (?) ([4]), in a place where he could neither reach up to the water-conduit nor down to the buckets.

([1]) This gardener brought Ishtar daily baskets (*šugarru*) filled with dates. For the term *šug^{u}/$_{a}$rru* in this meaning *cf.* Landsberger ZA XLII p. 131, note 1 (against Ungnad, *Glossar* to NRV I, p. 148 "*Palmwedel*"). The word denotes furthermore (*cf.* my *Material Culture* index *s. v.*) a special type of reed-fence, a gratuity, a payment made in silver.

([2]) The syntax as well as the implications of this rhetorical question remain obscure. My translation attemps to eliminate the negations which are barring any reasonable interpretation.

([3]) For *ummu* "bread," I refer to *immu* with the same meaning, attested in Thureau-Dangin, *Rit. acc.* p. 77 note 46. For a semantic parallel *cf.* Egypt. *ṯ3* "bread" and "hot".

([4]) I propose to read *ma-na-*[*aḫ-tu*] and to take this word as denoting the center (*cf.* MAOG IV p. 77 for *mânaḫtu* = "*Ruheort, Abgeschlossenheit*") of a water-wheel whose turning spokes suggest the arms of a spider. As

When Ishtar complained to her father about the insulting ([1]) enumeration of her love-affairs made by Gilgamesh, she did not find him ready to assist her and to punish the hero. Only after being threatened by Ishtar with an attack by the dead souls against the living ones, did Anu give in ([2]) and send down to earth the heavenly *alû*-bull ([3]) whose fiery snorting burned up all vegetation.

The fight of the two friends against this ferocious animal is described in a rather damaged passage. Nevertheless, the poet succeeds in evoking the mood and the tension of a sportive bull-fight. From the walls of Uruk the goddess herself and her priestesses — as well as the entire population, we may assume — are looking down into the "arena" where the bull has already succeeded in defeating the onslaught of hundreds of men. Now he charges Enkidu:

129 With his third (fiery) snorting [the bull rushed] against Enkidu,
130 (but) Enkidu dodged (?) ([4]) his attack —
131 Enkidu jumped (over the bull) holding (him) be the horns!
132 The bull blew (only) foam upon him,
133 [to]uched him ([5]) (just) with the thick of his tail!

Here we see Enkidu perform a feat which is depicted on Egyptian ([6]) scenes, represented in Minoan ([7]) bronzes and described in Greek ([8]) sources. He jumps over the back of the onrushing bull, grasping with his hands the deadly horns. This dangerous acrobatic

---

I have shown in my *Material Culture, mihhu* denotes the conduit which leads the water pouring from the buckets (*da-lu*(!)-[*ú*] with the ingenious correction proposed by Albright in RA XVI p. 180) to the field.

([1]) For *nazâru* "to insult" *cf.* Landsberger MAOG IV p. 319.

([2]) As is well known, verses 97-150 recur in the epical fragment usually termed *Descent of Ishtar* (obv. 17-20). The difficult verse 89 could be translated "without (*a-ba-la* for (*a*)*n-ba-la*) your provoking/challenging [his] *in-*[ ]" which leaves only one, damaged, word unaccounted for.

([3]) *Cf.* for this animal also Hartman-Oppenheim in JNES IV p. 170 l. 309.

([4]) Text: *im-ta-aṭ-ṭi,* from *maṭû* "to lack, be missing".

([5]) Restore: [*il*]-*pu-us-su.*

([6]) *Cf. e. g.* v. Bissing, *Stierfang auf einem ägyptischen Holzgefäss* (*Athen. Mitth.* XXIII [1898]) p. VII.

([7]) *Cf. e. g.* A. Reichel, *Die Stierspiele in der kretisch-mykenischen Kultur* (*Athen. Mitth.* XXXIV [1909] p. 85 ff.), Cook, *Zeus* I, p. 497 ff., and Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte* XII p. 342 f.

([8]) *Cf.* simply Pauly-Wissowa sub "*taurokathapsia*" (Ziehen).

performance which is a standard feature of the bull-fight technique of the Eastern Mediterranean, was to be performed by the "*picador*" whose task it was to harass, tease and fatigue the animal, thus preparing it for the kill by the "*matador*", in our case: Gilgamesh.

This bull, however, was not an ordinary animal and Gilgamesh discussed with Enkidu the necessary strategy:

134 Enkidu opened his mouth to speak
135 and said to Gilgamesh:
136 "My friend, we have distinguished ourselves [in many battles (?)]
137 "(but) how shall we fe[ll (1) this heavenly bull]?"
138 (Gilgamesh): "My friend, I have already observed [his manner
[of attacking (?)]
139 "and [I know (?) that our] forces [are sufficient to kill him! (?)]
140 "I verily will tear out [his heart and place it before Shamash],
141 "I will [call the craftsmen to evaluate his horns],
142 "I will stand [ ],
143 "I will fi[ll them with oil and present them to Lugalbanda!] (2)
144 "When (?) [he attacks me, seize his tail to stop him (?)]
145 "[then I shall hit the bull] between the horns and his neck!"
146 destroyed
147 (Then) Enkidu chased the heavenly bull [and ...] him,
148 and he seized him (finally) by the thick of his tail (to bring him
149 destroyed [to a standstill),
150 and Gilgamesh as the [matador (?)]
151 [pierced the heart of the bull by thrusting his sword] between
[the neck and the horns!

With this expert thrust — the bullfighters of today still aim at the very same spot to kill the animal quickly — the bull is killed, and then follows a strange episode in which gods and heros clash on the same level. Nowhere in the entire epical literature of Mesopotamia do we meet this naive directness which does away with dreams, visions, *etc.* when the deity contacts man. In bright daylight, Ishtar, on the walls of Uruk, took off her *kuppu*-garment (?) (3) and

(1) Restore: *ni-ip-pa-l[a-aq]* from *palâqu* "to kill with an ax".

(2) These somewhat doubtful restorations are suggested by the content of lines 153, 168 and 174.

(3) This tentative translation proposes to connect *iš-ḫi-iṭ* with *šaḫâṭu* "to strip a garment" (regular pret.: *išḫuṭ*), and to interpret *kuppu* as the name of a garment (*k.p.p* "to wrap"). The taking off of a garment is a well known expression of mourning.

uttered a lamentation ([1]) over the heavenly bull killed by Gilgamesh. After Enkidu tossed towards her — not without vilifying remarks — what is euphemistically termed the "right thigh" of the bull, the goddess and her devotees performed age-old rites over this part of the bull.

As an impressive trophy, Gilgamesh hung the marvelous horns ([2]) on the walls of his bedroom ([3]), and entered Uruk in triumph to terminate the victorious day with a festival in the palace.

The same night, however, a dream warned Enkidu of his impending doom. The gods have decided that he should die. Thus, with dramatic suddenness, the turning point of the epic is reached. Instead of victorious battles and heroic feats, sickness, death and man's desperate efforts to evade them, occupy the foreground.

30 — Gilg. VIIth tabl. III:6-32, IV:1-10

When sickness, of an unknown nature, overcame Enkidu, he pronounced a curse against all those who had contributed to bring him from his peaceful and idyllic life in the desert to the dangerous pleasures of the city, and to the hazards of heroic exploits. He cursed the hunter, wishing that his game should always escape him, he cursed the prostitute who severed him so completely from a way of life for which he is now longing.

The curse aimed against the woman belongs to a specific literary type. It is an etiological curse destined to explain the peculiar social position of this type of prostitute. When, later, Shamash convinced Enkidu that his meeting with the prostitute did not only have bad consequences, Enkidu decided to blunt the evil effects of his curse and, in another speech, he promised important advantages to her, namely wealth and power over men. Here, again, the etiological motivation is quite obvious. The entire episode is somewhat remi-

([1]) For *arurûtu* "lamentation" *cf.* Thureau-Dangin RA XVI p. 170.

([2]) The terms which describe these horns are not quite clear. *Taḫbâtu* means probably "coating, cover" referring to the lapis lazuli with which the horns were considered overled. The same root appears in numerous denominations of containers, such as: *ḫabú, ḫubú, ḫabîtu, naḫbû, naḫbâtu.* The term *šipku* (*cf.* also Schott ZA XLII p. 124) cannot refer to the content of the horns (termed *ṣibtu* two lines later) but seems to indicate the weight of their coating — in spite of philological difficulties.

([3]) For this meaning *cf.* Landsberger MAOG IV p. 299, note 2.

niscent of the pattern of Genesis XXVII where Isaac attempts to provide Esau with belated blessings, meant to compensate him for the blessings which his brother Jacob had usurped.

6 " Come, prostitute, I shall establish (by this curse) your (future)
[status,
7 " [a sta]tus which must not change (lit.: end) for all times!
8 " Come, I shall curse you with a solemn curse,
9 " [with a curse] whose consequences ([1]) shall befall you quickly ([2])!
10 " May [your lovers] discard (you) when sated with your charms,
11 " [may those whom] you love [despise (?) ...] your favors (?) ([3])!
12 " [ ] of the maidens,
13 " [ ] may they soil,
14 " [ ] may they pollute!
15 " [ ]
16 " [the field/kiln] of the potters ([4])
17 " [and they] shall throw [refuse (?)] into your house!
18 " [Dark corners] of the street shall be your home,
19 " [in the shadow of the city's wall] you shall stand!
20 " [Men shall piss there in front of] your feet ([5]),
21 " the drunken as well as the sober shall slap] your face,
22 " [the ...] shall call you names ([6])

23-30 too destroyed for translation,

31 " because [you] have brought a curse on me
32 " and because [yo] have [sent (?)] against me an *ašakku*–demon! "

([1]) The term *izru* denotes the curse as well as its fatal consequences.

([2]) If *ḫarpiš* can be strained to mean " immediately, quickly " instead of " earlier ".

([3]) If *taḫûtu* can be linked to *taḫânûtu* (Ebeling MAOG I/2 p. 19, ZA XLIII p. 74).

([4]) To understand this passage, one has to keep two features of Near Eastern urbanism in mind: the potters had their work-shops outside of the walls (*cf.* the passage Matth 27 : 7), and the prostitutes were living on the rim of the settlement, actually " upon the wall (of Jericho) " as Josh. 2 : 15 informs us. The very same localities are the given place to deposit the refuse of the city. *Cf.* also the next note.

([5]) This restoration is suggested by IV : 7. To illustrate the situation which is alluded to in this passage, I refer to the sanitary conditions as described in 2 Kings 18 : 27.

([6]) Uncertain. Text: [*e–l*]*i–ki lil–si.*

When Enkidu had pronounced this long and elaborate curse, Shamash intervened to persuade him to retract or, at least, to mitigate its terrible consequences. He pointed out to Enkidu all the amenities of urban, *i. e.* civilized, life; the eating of bread (*cf.* p. 36 n. 3) the drinking of *kurunnu*-drink, the pleasure of being clad in sumptuous garments (*lubšu rabû*), of sleeping on a beautiful couch (*maṣalu rabû, maṣal taknî*), *etc.* Shamash did not neglect the psychological aspect, the friendship of Gilgamesh. He drew Enkidu's attention to the advantages of this relationship whose obligations include the duty incumbent on the survivor of burying his comrade and mourning for him. And it fits perfectly into the already often mentioned tendency of our poet to give preference to psychological motivations, that this last argument of Shamash was decisive in changing the mind of Enkidu. He turned the curse into a "blessing" which, short and very concisely styled, reveals another important aspect of the social position of these prostitutes:

1 "May [your lover (?)] (always) return (?) (to you,) [even from]
[far away [places (1)]
2 " may (even) [kings (?), prin]ces and nobles love [you]!
3 " Nobody shall slap his thighs (to insult you) (2)
4 " (though) some will shake their heads (lit.: hair) on account
[of you!
5 " (And) may he open his girdle for you [who (formerly)] has
[lowered (it (?)),
6 " [so that you shall receive from him (?)] lapis lazuli as well
[as gold!
7 " May they pay you back (who first) pissed in front of you,
8 " [empty (?)] his home (?), his filled storehouse!
9 " [They shall even] let you enter [the sanctuary to do service for]
[the gods,
10 " [on behalf of you even] a wife (and be she) the mother of seven
[(children) shall be abandoned!"

(1) Text only: [ ] *ru-qí lik*-[ ].

(2) This gesture is clearly meant here to insult, while it expresses sorrow and despair in Thureau-Dangin, *VIIIe Campagne* p. 35 (line 214), note 7.

31 — Gilg. VIIth tabl. IV:15-54

None of the many dreams told in the epic has the stirring uncanniness and the poignant quality of the nocturnal vision in which Enkidu beholds what will happen to him after his death:

15 "The heaven [cried], the earth echoed —
16 "and I stood alone!
17 "[A griffin (*cf.* below) appeared] with gloomy mien,
18 "his face was like that of a [lio]n ([1]),
19 "he had [wings (?) ([2])], his hoofs were talons of an eagle.
20 "He [called (?)] for me with strong words (?) ([3])
21 "[and ...] to strip (me) [of my garments (?)].
22 "[Naked (?)] he submerged me in [ ],
23 "[he] against me.
24 "[ ] my body
25-30 too damaged for translation
31 "(Then) he turned me [into a double of] his own body,
32 "my arms were (now) clad (with feathers) like (those of) a bird.
33 "He [ ] me to lead me down to the Dark Mansion, the home [of (the goddess) Irkalla,
34 "to the house which he who enters will not leave (any more),
35 "upon a road on which there is no way back;
36 "to the house whose inhabitants are bereft of light,
37 "where dust is their fare and dirt their food.
38 "Clad like birds in feather-garments
39 "they sit in the darkness never to see light again!
40 "To the House of Dust where — (when) I entered (it) myself —
41 "I sa[w all the kings] with their miters put away,
42 "I beh[eld all the potentates (?)] those who wore crowns and had [ruled the country since antiquity.
43 "[To these successors ([4])] of Anu and Enlil roasted meat was served

([1]) Ebeling (AfO VIII p. 230) proposes to restore [^{d}Zi]-*i*.

([2]) The text has only [.-.-.]-*šu*.

([3]) The meaning of *dunnunu* in this context remains obscure if a hendiadys-construction (perhaps *qabû dunnunu, cf.* the Old-Babyl. letter Thureau-Dangin TCL VII 19 : 15) is not assumed.

([4]) Since Anu and Enlil are the deities most intimately connected with the concepts of divine kingship, legitimacy, *etc.*, the proposed restoration seems to be within the range of possibility.

44 "[ ] pastry was served and cold water from leather-bottles [they poured (for them).
45 "To the House of Dust where — (when) I entered (it) myself —
46 "(I saw that) there live (also) high-priests and psalmists (1),
47 "there live (also) purification-priests and ecstatic priests,
48 "live (also) the priests who anoint the lavers of the great gods,
49 "lives (also) Etana, lives Sumuqan!
50 "There sits (on her throne) Erishkigal, the queen of the Netherworld,
51 "[and Bêlit-]ṣêri, the (lady)-scribe of the Netherworld, is squatting [in front of her,
52 "[she holds a tablet from which] she has been reading (2) to her —
53 "till she lifted her head and saw me (saying):
54 "'[Who (?)] has brought (3) (here) this [man]?'"

As has been suggested by H. Frankfort in his *Notes on the Cretan Griffin* (*British Schools of Athens, Annual* XXXVII [1936/37], p. 106 ff.) p. 121 f., this dream constitutes an important source for the study of the Mesopotamian concepts concerning the dead and their shadowy existence in the Netherworld. The lion-headed monstrous being with eagle's talons and wings, well-known in the iconographic repertoire of the ancient Near East, seems to have been considered either the announcer of death or the *psychopompos,* carrying away the souls to the realm of the *irṣit la târi*. This being — according to our dream — appeared to the *moribundus* bidding him with strong words to leave life. He then robbed him of his garments (all dead are represented naked in Mesopotamian iconography) and submerged him, perhaps, in a river of flame or the like, if one is allowed to recur to certain Homeric ideas in order to fill the gap left in the tablet by a break. When the bodily shell was thus destroyed, a strange change took place. The soul assumed the exterior which is illustrated by the numerous small clay-figurines of females with birdshaped heads, shoulders and arms covered with clustered clay-lumps imitating feathers. While the latter feature is expressly referred to in verse 32, the change from male to female seems to have been mentioned in the lines 24-30 which are completely destroyed. However, the suffixes of verse 37 (*ep-ru bu-bu-us-si-na-ma a-kal-*

(1) For the *lagâru cf. e. g.* Langdon RA XII p. 159.
(2) For this *tan*-formation *cf.* p. 22 n. 9.
(3) For the use of *liqû* in this context *cf.* Heidel p. 185.

ši–na ṭi–iṭ–ṭi), third pers., fem. plur., clearly indicate that the dead souls were conceived as females.

Another important bit of information can be gathered from this dream. The description of the souls which live in the Netherworld mentions only what Dussaud terms, in his discussion of the Rephaims of the Bible, "*des morts priviligiés*" (*cf.* R. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'Ancient Testament* [2nd ed.] p. 187 f.). These are kings, priests and certain mythological figures, in short individuals who already during their life-times were endowed with more than human "*élan vitale*". Similar concepts are borne out in certain passages of the Old Testament, *cf. e. g.* I Sam 28 : 13, Is. 14 : 9, *etc.*

Just when the description of the Netherworld becomes dramatic, *i. e.* when the scribe discovered Enkidu coming down before his time — the text breaks off. We may assume that a dialogue between Enkidu and the queen of the Netherworld, and most probably also a description of the life in the "House of Dust", were contained in the lost fifth and sixth columns of the present tablet.

32 — Gilg. VIIIth tabl. II:13-15

When Gilgamesh discovered that Enkidu had just died, we read the following verses :

13 (Gilgamesh): "Now — what (means) this sleep which has sei[zed [you]?
14 "you have become 'dark', you cannot hear [me (any more)]!"
15 And (indeed) he (Enkidu) does not move [his eyes], *etc.*

The verbal form *ta–ʾ–ad–ram–ma* in verse 14 ("you have become 'dark'") from *edêru* IV (*cf.* AfO XI p. 362, note 22) does not refer to the changed complexion of a dead person (termed *arpu* in the epic, *cf.* Ist tabl. II : 48-50) because, then, the second half of the verse would constitute a *non sequitur*. I propose therefore the translation "you have become unconscious" with regard to the fact that in many Semitic languages verbs with the basic meaning "to be(come) black, dark" mean also "to faint".

As to verse 15, I may refer here to p. 35 n. 4 where the phrase *ênâ našu* was discussed. In contradistinction to the common idiomatic use of this phrase ("to lift the eyes longingly, to covet, desire") we have it here in its basic meaning "to move the eye(ball)s" referring in the present context to the staring eyes of the dead Enkidu.

33 — Gilg. IXth tabl. II:6-16

Not much attention has been given, so far, to a small but revealing incident contained in the well-known episode which describes the meeting of Gilgamesh with the monstrous beings, half human, half scorpion-shaped. They are guarding the mountain-gate through which the sun-(god) passes daily and through which Gilgamesh has to travel on his journey to the Island of the Blest.

The text seems to be somewhat in disorder. Line 3 anticipates or duplicates line 9, if the latter is not inserted after line 6 as is shown in the following translation:

6 The man-scorpion monsters guard its gate ([1])
9 at sun-rise and sun-set they stand on guard for Shamash;
7 Their *puluḫtu*-glamor ([2]) is terror-inspiring, its sight (spells) death,
8 their sparkling ([3]) *melammû*-radiance ([2]) illuminates (lit.: covers)
[the mountain-range.
10 When Gilgamesh saw their terrible glowing
11 he shielded his face only (for a moment)
12 (then) he took courage ([4]) and approached them.
13 (Noticing this behaviour) the scorpion-man calls ([5]) to his wife:
14 "(Some)one who comes to us (in this manner must have) a body
[(made) of divine flesh!"
15 The wife of the scorpion-man answers him:
16 "(Only) two thirds of him are divine, one third is human!"

While human beings cannot stand the terror-inspiring and deadly glamor of all things divine, Gilgamesh is troubled only for a moment

([1]) This is the gate of the "Twin"-mountains (*mâšu*). *Cf.* for this passage Hildegard and Julius Lewy, *The Origin of the Week* (*Hebrew Union College Annual* XVII) p. 13 f.

([2]) For the terms *puluḫtu* and *melammû* I refer to p. 212 note 3.

([3]) *Galtu* describes elsewhere the wiggling of a snake, the nervous prancing of a fiery steed, the heaving of the sea (*cf.* Meissner AOTU II/1 p. 63), the rythmic undulations of the sounds of a kettle-drum (*cf* Mullo-Weir JRAS 1929 p 716 : 10). In the description of optical phenomena *galtu* might well be translated by "sparkling, glittering".

([4]) Idiomatic expression: *ṭêma ṣabâtu*.

([5]) The use of *šasû* (*cf.* for this verb my remarks in BASOR no. 103 p. 12, note 3) to describe the utterances of the scorpion-monsters is either meant to denote the uncanny, non-human, sound of their voices, or to indicate that they were screaming at each other.

— he shields his eyes and proceeds, hesitating but for an instant. From this the scorpion-man rightly deduces that this visitor is more than a common mortal who would have perished at the sight of his *puluḫtu* and *melammû*.

This also seems to have been the reason why the guardians of the mountain-gate readily allowed Gilgamesh to pass through the "way of Shamash".

In the description of the twelve stations of this strange passage, the poet proceeds with fine dramatic sense. The darkness of the first seven "double-hours" is described with identical words whose monotonous intensity admirably reflects the mood of the traveler. To the description of the eighth station the word *i-ṣar-ra-aḫ* "he cries out (in fright)" is added to mark the climax. When reaching the ninth, Gilgamesh already feels a draft blowing (*napâḫu*) against his face. At the tenth he realizes (from an indication which a break in the tablet has hidden from us) that the end is near (*qit-ru-ub*). In the eleventh "the dawn breaks" (*it-ta-ṣi la-am-^{d}Šamši*) to give way to full light (*namirtu šaknat*) at the twelfth and last station.

34 — Gilg. IXth tabl. V:47-VI:35

When Gilgamesh emerged from the dark corridor of the "way of Shamash" which leads from the inhabited earth to the rim of the world, he beheld there a wonderful sight.

47 He went directly to the [ ] of the Garden (1) of the Gods in
48 as its fruit it carries carnelians, [order to (2) admire (it),
49 vines are climbing (3) (there) — beautiful to look at —

(1) For *ḫiṣṣu* in the sense "enclosure" *cf.* my *Material Culture* index *s. v.* The fact that the etymologies of the words for "garden" (*cf.* the Neo-Babylonian *bît limûti* "garden", Latin *hortus*, Persian *pardes*, *etc.*) always point to walled enclosures, indicates that we have to restore [*pa-a*]*r-ku* (instead of [*wa-a*]*r-qú* "green (mountain)") in the description of the sacred grove on the cedar mountain (IVth tabl. VI : 40).

(2) Text : *ina amâri* ; to be read : *aná amâri*.

(3) For *elêlu* "to train (creeping plants), bind" *cf.* on one hand *tillatu* "vine", and on the other hand : *tillu*, *tillatu*, *talultu*, *etc.* denoting "strappings, harness, fillet, *etc.*". An interesting semantic parallel is offered by Ugaritic *gpnm* "harness, trappings" (Gordon, *Ugaritic Grammar* [An. Or. XX] p. 96, no. 189) which corresponds to Hebr. גֶּפֶן "vine, and other creeping plants" and Akk. *gapnu*, *gapnatu* "vine, fruit tree" (Meissner BAWb I p. 28). To Akk. *elêlu*/*arâru* "to bind" *cf.* also Egypt. *ꜣrrr.t* "vine".

50 (with a) foliage ([1]) (made) of lapis-lazuli.
51 The(ir) grapes (lit. fruits) — a pleasure to behold —
VI : 1 [are made of ...-stones].
Break of about 23 lines
24 [ ] cedar [ ]
26 its [... are made of] white ston[es ([2])] ...
26 The sea–*laruš* [its ... are made of] *sâsu*–stones.
27 Instead of thistles (?) and thorny shrubs [there ... are made of]
[(red) AN.GUG-stones,
28 (and) the *ḫarubu*–thorns ([3]) [their ... are made of] *abarummu*–stones.
29 *Sabû*–stones and haematite [are],
30 [ ]–*ri–e* and pearls (?) ([4]) [are].
31 Instead of [are made of] agate (?),
32 of the [ ] sea
33 [ ].
34 While/when Gilgamesh was walking [through the ... of] this [gar-
35 he looked up ([5]) [and] this [ ]. [den ?]

This "Garden of the Gods" which so patently duplicates the cedar grove seems to have been the scene of an episode dealing probably with another attempt of Gilgamesh to obtain a means of escaping death (*cf.* the Apples of the Hesperides). What happened in this wondrous garden, we shall most likely never know, not so much on account of the sorry state of preservation of the text, but because the author has the tendency to suppress secondary episodes, doublettes, *etc.* without eliminating them completely, to which his audience would certainly have objected.

35 — Gilg. Xth tabl. Fragm. Sp 29?:16 ([6])

In the longwinded and often repeated description of the weary Gilgamesh roaming the country-side, after the death of his friend,

([1]) For *ḫašḫaltu* "foliage" *cf.* Thompson RA XXXI p. 21 note 1.

([2]) For the names of the semi-precious stones mentioned in these verses I refer simply to Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology,* index *s. v.*

([3]) For this plant *cf.* Meissner MAOG III/3 p. 17, line 238, Landsberger AfO XII p. 139, note 26.

([4]) Against *lûlu* "pearl" *cf.* Thompson, *Dictionary* p. 74.

([5]) Text : *iš-š[i ênâ*^{II}*–šu*].

([6]) *Cf.* Thompson, *Epic* p. 55, line 38.

we find — mostly damaged — the following line: *ši-kit šâri tu-ut-ta-ma ta-rap-pu-ud ṣêra*. For *šikit šâri* I propose the translation " mirage, *fata morgana* " on account of the context and of its literal meaning " a setting made by the wind ". The word *šikittu* (from *š.k.n*) has many meanings, but my translation is also supported by syllabary-passages (*cf.* the quotations offered in Thompson, *Gilgamesh* p. 55, note 3) which mention *ši-kit šâri* immediately before *ḫi-miṭ urri* (1) " scorching heat of the day ", as well as by the connotation " empty, deceiving " of *šâru* " wind " (2).

Gilgamesh's erring through the desert is likened here to that of a wanderer led astray by mirages which he sees in the distance during the hottest hours of the day:

16 " you are roaming the desert (as if) you had seen a *fata morgana* ".

36 — Gilg. Xth tabl. VI:26-39

In the only partly preserved speech of Utnapištim in which he destroyed the hopes of Gilgamesh to evade death, the destiny of all mortals, occurs a group of distichs for which I propose here a new and different translation:

26 " Did we (ever) build houses (which stand) for ever? Can we make [sealed agreements (which are binding) for ever?
27 " Have brothers (ever) made a partition-deed (by which they abode) [for ever?
28 " Is there any hatred [among men?] which lasts for ever?
29 " Has the river (always) brought the (spring)-flood?
30 " (Only) the dragon-fly [sheds (?) his] cocoon,
31 " (only) he will see (again) (the light of) the sun!
32 " From the days of old there has existed no [other living being [which could do this]! "

After a beginning which is broken off, this speech sets in with a series of rhetorical questions, all to be answered negatively. Its

(1) *Cf.* Thompson AJSL LIII p. 225, note 49, Landsberger ZA XLII p. 158, note 2.

(2) *Cf.* such phrases as *dibbi šârâti, dibbi ša šâri* (Harper ABL 301 : 3 and 19), *turru ana šâri* (ABL 1169 : 6), *etc.* or *šâru* in the Yale-fragment line 143.

climax is contained in the last three verses. From these we learn that the startling change from the apparently lifeless chrysalis to the multicolored and lively grace of the dragon-fly, touched the fancy of the Mesopotamians as it did that of the Egyptians (1) and of the inhabitants of Crete (2). The caterpillar dies and disappears in the formless pupa to reappear beautifully transformed for a new and happier life. This seems to have been taken as a unique example for a life lasting through a metamorphosis, and beyond the limits of death.

My translation of *kulîlu* "dragon-fly" (literally "little bride") is based on Landsberger, *Fauna* p. 136, who established this meaning for *kulîlîtu* and asserted that *kulîlu* denoted a small unidentified bird. However, one can safely assume that in our verse *kulîlu* has the same meaning as *kulîlîtu,* especially since *qilippu* (literally: "shell") (3) clearly refers to the pupa-case from which the fully developed insect emerges.

After verse 32 the speaker shifts to another theme, or rather to a series of pronouncements composed without any apparent regard for logical sequence and literary unity. He finishes his speech with a mythological fragment (verses 36-39) which he pointedly utilizes to underline his pessimistic views:

33 "A sleeper and a dead man, how alike they are —
34 "do they not both represent its (*i. e.* death's) likeness?
35 "Was he a commoner, was he a nobleman (4) (who can tell the
[difference) after they have reached [their destiny]?
36 "(Once) when the Great Gods con[vened]
37 "the goddess Mâmîtum, she who determines the fate, established
[for them (mankind and gods) the(ir) characteristics,
38 "(and) she allotted life (eternal to the gods) and death (to man) —
39 "but she did not reveal the time of (his) death to man!"

My translation of this etiological myth does somewhat strain the capacity of its wording, yet it seems to me to be warranted by

(1) *Cf.* Appelt in WZKM XLVIII p. 215 ff.

(2) *Cf.* M. P. Nilsson, *The Minoian-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion,* p. 551 ff.

(3) For *qilpu/qulqu* "bark, wrap" *cf.* Fossey JA 1908 p. 188, Thompson AJSL XXIV p. 353, note 75, Holma, *Körpert.,* p. 146, *etc.* Note also *quliptu* "shell (of a pomegranate)", "scales (of a fish)", *etc.*

(4) I propose to read this difficult passage: ^{amêl}*qalal lu-ú* ^{amêl}*e-ṭil.*

numerous parallel stories to be found in many mythologies — if not directly necessitated by the well-known passage (*cf.* also p. 32 n. 1) from the Meissner Fragment of our epic :

When the gods created mankind,
they allotted death to man
but life (eternal) they kept for themselves!

37 — Gilg. XIth tabl. 4-7, 28-31, 39-55, 77-79, 101-104, 138-139, 175-176, 179-181, 197-198

The story of the flood has been translated and studied so often that I may content myself to point out, here and there, the possibility of improved or different translations for the numerous difficult and obscure passages it still contains.

The literary frame for the 185 verses of the deluge-story is expertly built up. Gilgamesh asked his fortunate compatriot:

4 "You are not different, you look (just) like me —
5 "only you have already given up loving to fight ([1])
6 "(and) you are lazily [lying here (?)] on your back —
7 "[do tell me] (how it comes that) you belong to the gods (and [how you proceeded when) you strove for life (eternal)!"

Following this invitation, Utnapištim tells Gilgamesh how he was given immortality and concludes with the words:

197 "Now, as to you, who among the gods shall induce them to [assemble (in order to establish) for you (such a special status),
198 "so that you too may find live (eternal) which you desire?"

Utnapištim's account of the flood and his salvation constitutes a chef-d'œuvre of the epical literature in Akkadian which only its incorporation into the Gilgamesh-story has saved from oblivion. The rash ([2]) decision of the gods to destroy mankind by means of a flood, was divulged to Utnapištim by the whispering of the wind passing through his primaeval reed-hut. Ea used this age-old means of communication between gods and men (*cf.* the rustling leaves

([1]) Taking *gummuru* (*libbu* as subject) in the shade of meaning "to give up, finish" (*cf.* Haupt JAOS XXV p. 73).

([2]) For the idiomatic expression *libbu abâlu* (line 14) *cf.* my remarks in JAOS LXI p. 256.

of the oak in Dodona) to order his protégé, Utnapištim, to build a strange craft:

28 "(As to) the ship which you shall build,
29 "do carefully calculate its dimensions
30 "(so that) its length equals its breadth.
30 "(Then) you shall cover it [li]ke the *apsû* (*i. e.* with one opening [only on the deck *cf.* p. 55 n. 4)!"

Utnapištim had to explain to his countrymen his reasons for moving away:

39 "I have found out that Enlil dislikes me
40 "and so I cannot live in your town (any more)!
41 "Since I cannot migrate to (any part of) the *terra firma* (all [of which belongs) to Enlil
42 "I have to sail down to the ocean where I shall (henceforth) live [with my lord Ea!

and began to construct his ark:

52 "[I mobilized (?) all] the men [of my family (?)],
53 "[they tore down] the(ir) houses (to use the timber), [broke up (?)] [the pisée-walls;
54 "(while) the weak ones [carr]ied bitumen
55 "the strong ones brought the (timber)-material [1]".

The actual construction was executed in only two days, the first four days being devoted to the transporting of the necessary materials. On the fifth day the frame work (?) (*bunnu*) [2] of the cubicle was erected [3], and the outlines of the sides (text: *pânu i. e.* "fronts") drawn on the ground in order to cut the planks for the coating which were later to be attached (*esêru*) to the frame. Then — probably on the sixth day — the entire construction was made watertight by means of pitching with bitumen, calking with oil-soaked oakum (?),

[1] For this meaning of *hišihtu cf.* my *Material Culture* index *s. v.*

[2] This word is connected with *bunnu* or *bun ṣêri* (light hut erected in the fields, not "*Aussaatfläche*" [Landsberger, *Fauna* p. 137 note 1] as I have shown in my *Material Culture* index *s. v.*). The basic meaning seems to be "trestled structure".

[3] The upper rim of the cubicle was denoted by *kibru* which also refers to the rim of sacrificial dish (*cf.* mx *Material Culture* index *s. v.*).

and expertly set-in plugs destined to make the seams tight. After the customary festival (1), the seventh day was spent in launching and loading the craft:

77 "[The launching (?)] was very difficult
78 "and I invented (2) a runway (3) made of poles (4) (for this purpose), [above and below.
79 "(When eventually afloat) two thirds of it (*i. e.* of the craft) [stood [out of the water]!"

The loading was done in a tell-tale sequence. Private possessions consisting of silver, gold, slaves (?) (5), family (sword and distaff) (6) and animals, domesticated as well as feral (7).

With the predicted rainfall (8) of ominous connotation, the flood actually started and is described in powerfull and impressive verses. The following lines of this description use the terminology of the irrigation technique and should therefore be translated as follows:

101 "Irragal tears out the (weir)-beams (9)

(1) The description of the construction-work ends with *qa-ti ad-di* (*cf.* my remarks in JAOS LXI p. 269 and note 107 *ibidem*), after some obscure and partly damaged words.

(2) For *šutabulu cf.* Th. Bauer, *Assurb.* II p. 84, note 3. The presens is difficult to explain.

(3) "Runway" (or: "sliding ways") for *girru* is suggested by the context.

(4) Accepting the correction (one wedge-head added) proposed by Thompson, *Epic* p. 61, note 23.

(5) This translation of *zêr napšâti* is based on the idiomatic usages of *napištu* ("soul, slave", *cf.* my *Material Culture* index *s. v.*) and of *zêr amêlûti* ("man"). It also fits the tenor of the enumeration.

(6) For the terms *kimtu* and *sallatu cf. e. g.* Mullo-Weir JRAS 1936 p. 586 : 13-14 and p. 589, Ungnad, *Glossar* to NRV I p. 70 f.

(7) The words *bûlu* and *umâmu* refer necessarily to domesticated and wild animals. For this meaning of the latter *cf. e. g.* Thompson Rp 182 : 4 *šaḫluqtu alpêḪÁ u ú-ma-am* "extermination of cattle and wild animals", also the Amarna-passage VAB II 10 : 33.

(8) Reading and interpretation of the pertinent phrase are still uncertain. It seems, however, that either the nature of the phenomenon or the specific circumstances accompanying it, were so obviously portentous that not only Utnapištim but also the inhabitants of Šuruppak could not have failed to understand their significance.

(9) Such beams could have been used to anchor the earthwalls at the inlets of the great canals.

102 " (and) Ninurta comes to let flow (the heavenly ocean) over [the weirs!
103 " (At this moment) the Anunnaki lifted their torches (to announce [the opening of the dykes)
104 " (as if) to set the country afire with their blaze! "

This vividly written scene transposes the annual opening of the floodgates to inundate certain regions of the country, on a cosmic scale. The pulling out of the *tarkullu*–beam, the giving of light-signals to announce that the water is beginning to pour into the irrigation-area ([1]) characterize the beginning of the annual inundation. But instead of life and abundance, this heavenly water spelled death for mankind. Even the gods became frightened and retired to the highest part of the heaven (termed " heaven of Anu " in line 114) and " crouched down (there) at the rim (of the universe) ([2])! "

When the flooding and storming died down eventually, the earth was levelled (" the fertile meadows were as level as a roof ") and Utnapištim squatted down " to assume the sitting position (of a mourner) and to weep " (line 136).

For the difficult verses 138-139 I propose the translation:

138 " (from the window [*cf.* p. 55 n. 4] of the ark) I beheld the (very) [rim of the world, the (entire) expanse of the seas
139 " while the *nagû*–mountains emerged in each (of the) 14 (direc- [tions)! " ([3])

When the last of his scouting birds did not return to the ark, Utnapištim let his animals disperse in all directions, and prepared an offering for the gods. He placed two times seven *adaguru*–containers ([4]) and poured into the pertinent *saplu*–bowls ([4]) various

([1]) My interpretation of the meaning of these light-signals differs from that given by Dossin in his *Signaux lumineux au pays de Mari* (RA XXXV p. 185, note 1).

([2]) By using the term *kamâtu* (" outside, outer district ") this verse implies that the frightened gods were forced to seek refuge outside of the limits of the flooded universe.

([3]) Instead of the seven *nagû*-mountains depicted on the well-known Neo-Babylonian *mappa mundi,* we have here the double amount (the variant " 12 " of one copy is to be emendated). *Cf.* Hildegard and Julius Lewy, *The Origin of the Week, etc.* p. 10 ff. on what these authors term " seven-direction-system ".

([4]) *Adaguru* denotes a small earthen container (*cf.* Deimel ŠL 309/28) for ritual use. For the container *saplu cf. e. g.* Holma, *Körpert.,* p. 144, note 3, v. Soden ZA XLV p. 42 : 3, *etc.*

aromatic matters. The smell of the burning incense attracted the famished gods, one after the other, from Ishtar with her necklace of lapis lazuli ([1]) to the enraged Enlil whom Ninurta promptly informed which god has warned and thus saved Utnapištim and his wife:

175 " Who, but Ea, is able to do (such) a thing?
176 " Ea knows, indeed, every trick (*šipru*)! "

Wise Ea, however, could easily appease misanthropic Enlil and he pointedly advised him to punish the sinner only, in the future:

180 " Punish the sinner only for his (own) sin, impose punishment
[for a crime only upon him who has committed the crime —
181 " but be careful ([2]) lest (an innocent) might be punished ([3]), act
[gently that an(other) might not [come to harm]! "

Eventually, Enlil gave in, boarded the ship and led the couple to its deck ([4]); there he blessed them and changed them magically from human into divine beings. He banned them, however, from the realm of the gods by removing them to the " mouth of the rivers ", to the " Island of the Blest ", beyond the " Sea of Death " where only superhuman Gilgamesh could reach these survivors of the flood, the only human beings who have become immortal.

38 — Gilg. XIth tabl. 210-221

In spite of his refusal to assist Gilgamesh to escape death, Utnapištim did actually offer him twice, perhaps even three times, the possibility of reaching this goal. First he made him undergo the

([1]) For *kišâdu* " necklace " *cf.* my *Material Culture* index *s. v.* This piece of jewelry was made by Anu *ki-i ṣu-ḫi-šu* (line 163), probably to be translated " in a frivolous moment of his " (for *ṣûḫu cf.* Schott OLZ XXXVI p. 520 ff., Landsberger ZA XL p. 298 and XLII p. 163 ff.), thus alluding to an amorous mythological intermezzo which is lost.

([2]) The verbs *ramû* II and *šadâdu* have here the nuance " to go slow, to let loose ".

([3]) This translation of the difficult distich (*cf.* also Landsberger in Lehmann-Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, 2nd edition, p. 295) seems to render its sense rather adequately.

([4]) *Šûlû* denotes here the ascending from the ark to its upper deck while it normally refers to the boarding of a ship. The following scene takes place on the upper deck where the only entrance to the strange craft seems to have been located. The *nappašu* mentioned in verse 135 was only a ventilation-device through which a small bird could be passed but which could not be used as a look-out.

magic test of overcoming sleep, the likeness of death, by the power of his will. When Gilgamesh failed, Utnapištim offered him another opportunity. He sent him to the "washing-place" (*namsû*) which seems to have been a veritable fountain of youth. Again Gilgamesh failed, because he did not think of drinking this wonderful water or of taking a store of it with him, although its magic power was pointed out to him by Utnapištim. This water "renewed" (*uddušu*) his garment (*cf.* line 246 "the *têdiqu*–garment shall show no crease (1), shall stay (like) new" till he returns to Uruk), removed his dirtiness (changing *malû* into *ellu*) (2), and healed the sores rubbed (*quttû*) by his rough fur-gaments. Thus Gilgamesh made the same mistake as the unlucky cook in the well-known episode of the romance af Alexander the Great, who failed to draw the correct conclusions when the fish he was rinsing in one of the wells of the wondrous country of the many lakes, escaped from his hands and swam quickly away. Just as a god-sent sleep overwhelmed Gilgamesh at the very beginning of the sleeping-test (*cf.* below), so divine interference did blunt his intellect here and made him miss this opportunity. The third and last attempt of Utnapištim to help Gilgamesh was equally unsuccessful. He showed our hero the rejuvenating plant which Gilgamesh actually succeeded in bringing up from the bottom of the sea. But again the gods interfered, and at the first occasion (3) the snake stole this wonderful remedy against old age. The decision of the gods to bar immortality for man is irrevocable.

From the literary point of view, such an agglomeration of parallel stories, all elaborating the same motif of the nearly-won means to conquer death, can only be explained by the desire of the author to include all pertinent material into his presentation. He discards literary ambitions as well as the preference for psychological motivations which characterize his style in the preceding tablets of the epic. Instead of an integrated and carefully prepared sequence of episodes,

(1) *Cf.* to this passage Ebeling in AfO VIII p. 231 f. For *šîpu cf.* also p. 57 n. 6.

(2) *Ellu* opposes *malû* in this context and cannot mean "snow" (v. Soden OLZ XXXVI p. 738).

(3) At the first night's rest of his return-trip to Uruk, Gilgamesh saw a well with cold water and "descended to it to wash himself". A snake smelled the fragrance of the plant, stole it and — shed its skin *ina târišu i. e.* "immediately" (idiomatic expression). *Cf.* to this passage also Albright RA XVI p. 189 f.

he furnishes us here only with a conglomerate of partly mutilated stories of a kindred tenor.

Only the magic test of Gilgamesh's power to resist sleep for a period of seven days ("six days and seven nights"), is circumstantially described. At the very moment (1) Gilgamesh sat down, "sleep like a fog (2) enveloped him" (3). Patently, divine interference decided the outcome of the test before it begun. The friendly wife of Utnapištim quickly asked her husband to wake Gilgamesh up lest he might suffer (*cf.* line 207 *ina šul-mi*) through this uncanny sleep. But Utnapištim is cautious:

210 "Deceitful as man is, he will accuse you of deceit,
211 "come and bake his (daily) bread-(ration) and place (it) be-
[side (4) him!
212 "But mark also on the wall the days through which he has
[slept!"
213 And she baked his (daily) bread-(ration) and placed (the loaves)
[beside him,
214 and noted for him the days through which he slept, on the wall.
215 When the first of his breads was (already) *ša-bu-šat,*
216 the second *muš-šu-kat,* the third *raṭ-bat,* (when) the crumbs (5)
[of the fourth (had) become white,
217 the fifth was shriveled (6), the sixth edible (lit.: baked) —
218 (and) the seventh still in the oven, he touched him and the man
[(*i. e.* Gilgamesh) awoke!

(1) I take the phrase *ina bi-šit pu-ri-di-šu* (for *bi-rit purîdi* with a different meaning *cf.* Holma, *Körpert.*, p. 130) as describing the suddenness with which the magic sleep befell Gilgamesh, rather than the way in which the hero was sitting (*cf.* Holma *loc. cit.*). Philologically *bišit purîdi* corresponds to *bišit uzni.*

(2) For this meaning of *imbaru cf.* the convincing remarks of Schott in ZA XLIV p. 177.

(3) This nuance of *napâšu* is to be connected with *nuppušu* "to make wool fluffy", thus describing aptly the slow streaming of the fog.

(4) *Cf.* for this idiom my remarks in JAOS LXI p. 225 and note 19.

(5) *Kamânu* (*cf.* for the etymology Haupt AJSL XXVI p. 14 f., for references Furlani, *Sacrificio* p. 204, note 2) occurs only here as denoting a part of the *kurummatu* bread-cake.

(6) For *šîpu cf.* p. 56 n. 1, also Thureau-Dangin, *Rit. Acc.* p. 51 note 32, Waschow MAOG X/1 p. 27.

It is rather obvious (*cf.* Thompson, Gilgamesh, p. 87 f., Landsberger ZA XLII, p. 141, note 1, Ebeling AfO VIII, p. 231 f.) that the quick deterioration which time worked upon the primitively baked Mesopotamian bread-cakes, was used by Utnapištim to prove to Gilgamesh that he actually had slept through seven days. The words which describe the sorry state of the three oldest cakes are *raṭbat* "moist", *muššukat* with a similar meaning (1) and the connotation of something disgusting, repulsive, and *ša-bu-lat/šat*. The latter, if derived from *abâlu* "to be dry", would mean "dry, dried" which does not fit into the sequence of adjectives describing the progressing deterioration. This compels us to derive *ša-bu-šat* from *bâšu* III/II and to translate it by "stinking, loathsome".

As to line 218, my translation of *ina pittimma* "still in the oven" requires some explanation because the traditional rendering with "suddenly" is apparently correct from the philological point of view. It fails, however, to make sense in the present context. Utnapištim did not awake Gilgamesh "suddenly", but deliberately after the required full time for the test (6 days and 7 nights) had elapsed. Since bread is always baked in the early morning, the author stresses the fact that Utnapištim interrupted the sleep of Gilgamesh after the seventh night (*cf.* above) by indicating that the seventh cake was "still (*-ma*) in the oven (*pit(t)u*)". Though we do not know of any word *pittu, pîtu* or *pitû* meaning "oven" or the like, we still have to assume this translation to fit the present context.

For Gilgamesh, however, time had been at a standstill during his magic sleep: "At the very moment (2) in which sleep overcame me, you immediately did touch and rouse me!" (lines 220-221) he objected to Utnapištim, but the state of the six cakes as well as the fact that the seventh was "still in the oven" could not fail to convince him that it was beyond human power to conquer sleep, let alone death.

(1) *Cf.* for *mussuku* Stamm MVAeG XLIV p. 265, for *mussukatu* "menstruating woman" Ebeling in MAOG II/3 p. 47, IV p. 28, AfO VIII p. 232.

(2) Text: *an ni-šit šit-tum.*

Haben die Babylonier Wachstafeln als Schriftträger gekannt?

M. San Nicolò – München

Neben der für das gesamte Gebiet der Keilschrift charakteristischen, wenn auch nicht auf dieses beschränkten Tontafel (*ṭiṭṭuppu*) (1), wird in neu– und spätbabylonischer Zeit als Beschreibstoff für nichtmonumentale Aufzeichnungen sehr häufig ein *GIŠ.DA* erwähnt, dessen akkadische Entsprechung $^{iš}le^{\prime}u$ auch sachlich durch mehrfache Parallelen erwiesen ist (2). Namentlich in der staatlichen Verwaltung (3) und vor allem in der Verwaltung und im Rechnungswesen der Tempel (4) findet man $^{iš}le^{\prime}u$ auf Schritt und Tritt angeführt, als Register über Einnahmen und Ausgaben zum Buchen von tatsächlichen oder auch im Giroverkehr erfolgenden Leistungen von Naturalien und auch

(1) Ihre Verwendung reicht in der mykenischen Epoche über Kreta bis zum europäischen Festlande, wie die Tontafeln aus *Ano Englianos* an der messenischen Westküste mit einer der kretischen Linearschrift B von Knossos gleichen Schrift zeigen; vgl. AfO. 13 (1939) S. 94.

(2) Vgl. z. B. CT. XXII 11, 23 ff.: *ki-i ina muḫḫi GIŠ.DA šá ^{d}šamaš tu-šá-az-zi-za-$^{\prime}$ šu-up-ra-an-ni* "sowie ihr (es) auf der Tafel des (Gottes) Šamaš eingetragen habt, schickt mir (Nachricht)" gegenüber CT. XXII 12, 14 f.: *ina muḫḫi le-$^{\prime}$e šá ^{d}šamaš uṭṭatu šu-*[*z*]*i-iz-za* (!) und CT. XXII 23, 13 f.: *ina muḫḫi ^{iš}le-e šu-uz-zi-za-$^{\prime}$ ^{iš}le-e šu* (!) -[*up-ra-$^{\prime}$*].

(3) TCL. IX 98, 17 ff. (Ebeling, NBB. 323): *ina ^{iš}le$^{\prime}$i šá šarri* (!) *uṭṭatu a_4 5 me kurru a-na muḫ-ḫi ^{ḫ}šatammi ... šaṭ-rat* "auf der Tafel des Königs (!) ist jene Gerste, (nämlich) 500 Kur, auf Konto des Verwaltungsdirektors ... geschrieben"; YBT. VI 116, 8 (546/45 v. Chr.): ^{iš}*le$^{\prime}$u šá amêl-qašti$^{me[š]}$ šá ^{ḫ}rabi-^{ḫ}réši* "die Tafel der Bogenschütze[n] des Generals".

(4) Vgl. ausser den folgenden Anmerkungen etwa Cyr. 31, 1 ff. (538/37 v. Chr.): *e-peš nikkassi šá uṭṭati suluppī u kunâši gi-ni-e ^{d}šamaš šá sippar^{ki} a-ki-*[*i*] ^{iš}*le$^{\prime}$i A B u C ^{ḫ}ṭupsarru^{meš} šá é-babbar-ra ép-šú* "Abrechnung über Gerste, Datteln und Emmer der regelmässigen Opfer des Šamaš von Sippar ist entspreche[nd] der Tafel (sc. des Tempels, durch) A, B und C, die Schreiber von Ebabbara, gehalten; CT. XXII 189, 10 ff.

von Geld (1), als Register über die verschiedenen Abgaben (2), als Listen über Naturalbezüge der Tempelangehörigen und –angestellten oder als Lohnlisten (3), weiter als Verzeichnisse der Rückstände an von den Viehzüchtern und Bauern abzulieferndem Vieh, und landwirtschaftlichen Erzeugnissen (4), als Stammrollen von Tempeloblaten (5), schliesslich als Register über Tempelpfründen (6) und anderes mehr (7). In der Privatwirtschaft dagegen ist die Verwendung von

(1) Vgl. für Esagila in Babylon: *iše'u ša dbêl* "die Tafel des Bêl", Nbn. 945, 11 (541/40 v. Chr.); VS. III 126, 5 (San Nicolò-Ungnad, NRV. I 364; 502/501 v. Chr.); VS. III 127, 5 (NRV. I 268; 501/500 v. Chr.); VS. III 229, 4 (NRV. I 573; spätere Zeit des Dârijâmuš I.); für Ebabbara in Sippar: *iše'u ša dšamaš* "die Tafel des Šamaš", CT. XXII 11, 23; CT. XXII 12, 14; CT. XXII 126, 8 ff. u. a. m.; für Eanna in Uruk: *iše'u ša dbêlti ša urukki* "die Tafel der Herrin von Uruk", YBT. VII 113, 14 (529/28 v. Chr.); schliesslich "die Tafel des Nabû" bzw. "von Ezida" (*iše'u ša dnabû* bzw. *é-zi-da*) aus dem gleichnamigen Tempel in Barsipa; TCL. XII 115, 3 (541/40 v. Chr.); VS. III 161, 8 (NRV. I 455; 487/86 v. Chr.).

(2) YBT. VII 109, 12 (529/28 v. Chr.) aus Eanna: *iše'u šá i-mit-tum šá suluppī* "die Tafel der Pachtauflage von Datteln"; aus Eïmbi-Anu in Dilbat: *iše'u ša irbi* "die Tafel der *irbu*-Abgabe" und *iše'u ša têlîti* "die Tafel der 'Spende'", VS. VI 331, 9 f. (NRV. I 683; etwa 484/83 v. Chr.).

(3) TCL. IX 103, 21 (NBB. 328): *iše'ume šá kurummâtiḫi·a* "die Tafeln der Verpflegung"; ebenso YBT. III 45, 10 (NBB. 45); YBT. III 81, 12 (NBB. 81); YBT. III 106, 9 f. 19 und 35 (NBB. 106), alle aus Eanna; VS. VI 132, 11 (NRV. I 779; 507/06 v. Chr.) aus Ebabbara: *iše'u ša maššarti* "die Tafel der 'Verteilung'". Interessant ist dabei Nbn. 219, 1 f. (550/49 v. Chr.?) ebenfalls aus Ebabbara: *suluppī šá ina pap-pa-su ḫappirumeš nadnu-ma ina muḫḫi iše'i la šá-ṭa-ri* "Datteln, die vom *pappasu* (eine weitere Art von Naturalbezug neben *maššartu*) der Brauer übergeben sind, aber auf der Tafel nicht zu schreiben (sind); vgl. weiter YBT. III 17, 28 (NBB. 17) aus Eanna.

(4) Vgl. aus Eanna Lutz II 36, 3 ff. und 9 f. (Nbn.): *iše'u šá ... re-ḫa-a-nu šá ṣêniḫi·a AB.GUDḫi·a uṭṭati u suluppī šá dbêlti šá urukki* "die Tafel der ... Reste an Kleinvieh, Rindern, Gerste und Datteln der Herrin von Uruk"; YBT. III 41, 16 f. (NBB. 41).

(5) Vgl. u. a. das *iše'u ša širkê* von Eanna: YBT. VI 116, 13 (546/45 v. Chr.); Lutz II 36, 3 und 8 (Nbn.); TCL. XIII 179, 7 (527/26 v. Chr.); YBT. III 17, 42 (NBB. 17); TCL. IX 103, 22 (NBB. 328); TCL. IX 129, 40 (NBB. 354) und wohl auch YBT. III 59, 16 f. (NBB. 59).

(6) Als *iše'u ša isqumeš* bisher erst für den Anu-Tempel in Uruk während der Seleukidenzeit nachweisbar, Belege im *Arch. Orientální* 6 (1933) S. 198, 4 und dazu dortselbst S. 199, 1 sowie unten S. 65, 3 a. E.; vgl. aber bereits YBT. VII 167, 15 (526/25 v. Chr.) und dazu *Arch. Or.* a. a. O. S. 195, 5.

(7) Vgl. u. a. YBT. III 199, 21 f. (NBB. 199): *iše'u šá uṭṭati šá šatti 4kám* "die Tafel der Gerste aus dem 4. Jahre", d. h. 535/34 v. Chr.; YBT. III

iše'u selten gewesen (1), zur Beurkundung von Rechtsgeschäften unter Privatpersonen (2) dürfte sie kaum vorgekommen sein (3). Hierin scheint die Tontafel (*ṭiṭṭuppu*) wie bisher weiter souverän geherrscht zu haben.

Wie mir Ebeling auf Grund einer vorläufigen Durchsicht des sonstigen Materials freundlicherweise mitteilt (4), ist *li'u* ein altakkadisches Wort, das auch ins Sumerische übergegangen ist und bereits bei Gudea zu finden ist (5). In alter Zeit wurde es nicht mit Ideogramm geschrieben, ist aber später in der Schreibung $^{(iš)}li$-u_5-*um* offenbar zu einem Pseudoideogramm (6) geworden, das auch in den Vokabularen Aufnahme gefunden hat (7). Die daneben vorkommende mittel- und neuassyrische Schreibung *GIŠ.ZU* ebenso wie die neubabylonische *GIŠ.DA* sind wohl volksetymologische Neubildungen, indem *ZU* und *DA*, worauf mich Ebeling aufmerksam macht, Ideogramme für *le'û* "überlegen, stark sein" darstellen.

147, 17 f. (NBB. 147): *iše'u šá uṭṭati u ṭup-pi šá immerême* "die Tafel der Gerste und die Tontafel über die Schafe". Beachtenswert ist auch die Notiz über den Sohn einer Hierodule von Eanna in GCCI. II 142: *Igimil-dšamaš apil f dka-ni-šur-ra*(!)*-re-šat ina muḫḫi 1 iše'i a-na šá-ṭa-ru* "Gimil-Šamaš, Sohn der Kanišurra(!)-rêšat, zu schreiben (d. h. einzutragen) auf der einen Tafel!"; vgl. weiter CT. XXII 14, 22 ff.

(1) Nbn. 95, 4 ff. (553/52 v. Chr.): *Ikal-bi-dmarduk ina iše'i-šú nikkassi* (!) *it-ti 1 dšamaš-limmirir i-pu-uš* "Kalbi-Marduk hat von seiner Tafel Abrechnung (!) mit Šamaš-limmir gehalten"; TCL. XIII 160, 12 f. (527/26 v. Chr.): *iše'umeš pu-uš-šu-ṭu* (neben *ú-il-tim* und *giṭṭu*).

(2) Anders in den Kudurru (unten S. 62, 3), die aber wegen ihres besonderen Charakters und der Art des verbrieften Rechtsgeschäftes nicht hierher zu zählen sind.

(3) Vgl. aber die Variante der häufigen Klausel über die doppelte Ausfertigung und Begebung von Geschäftsurkunden *1en-(t)á šaṭâru* (*ṭuppu*) *il(te)qú* in Cyr. 140, 7 f. (536/35 v. Chr.): *iše'u 1en-a*[4] *il-qu-ú* "j[e] eine Tafel haben sie an sich genommen"; beachte andrerseits auch Nbn. 827, 7 f. (541/40 v. Chr.): *1en-ta-a*$_4$ *giṭṭumeš il-qu-ú*; zu *giṭṭu* unten S. 63, 4.

(4) Ihm verdanke ich neben mancher sachlichen Förderung vor allem eine Reihe von Nachweisen ausserhalb des spätbabylonischen Quellenkreises sowie die wiederholte Nachprüfung von Stellen und Literaturangaben, die mir unter den gegenwärtigen Bibliotheksverhältnissen unzugänglich sind.

(5) Zyl. A col. V, 3 und col. VI, 4 (VAB. I S. 94): li-um za-gin "(der Gott Nindub hielt in der Hand) eine Platte aus Blaustein".

(6) Vgl. als Analogon die auch dem Rechtshistoriker geläufige Schreibung *Ú.AN.TIM* d. h. *ú-il-tim* beim neubabylonischen Verpflichtungsschein (*u'iltu*).

(7) Vgl. u. a. K. 4328a col. II, 2 (= II R 45, 1).

Ist auch die Ableitung des Wortes (*le'u* oder *lê'u*) noch strittig (1), so steht seine Bedeutung als "Tafel, Platte, Brett" aus Stein, Metall oder Holz (2) ausser Zweifel. Die Bedeutung "Tafel" als Schriftträger ist gewiss sekundär, wenn sie auch in den assyrischen und babylonischen Schriftdenkmälern seit dem 1. Jahrtausend weitaus die häufigere ist. Denn $^{iš}le'u$ (^{iš}li-u_5-*um*, *GIŠ.ZU* bzw. *GIŠ.DA*) werden ausser in den oben angeführten spätbabylonischen Verwaltungsurkunden auch schon in der amtlichen Korrespondenz des neuassyrischen Reiches, in den neubabylonischen Kudurru (hier meist li_5-*ú* ohne Det. geschrieben) (3) sowie in literarischen Texten aller Art aus Babylonien und Assyrien sehr oft neben *ṭuppu* als Schriftträger erwähnt. Der regelmässige Gebrauch des Det. *išu* (*GIŠ*) "Holz" auch bei der syllabischen Schreibweise legt die Annahme nahe, dass man darunter, wenigstens grundsätzlich, Holztafeln zu verstehen habe, zumal das Determinativ bei den *le'u* aus Stein oder

(1) Ungnad, *Glossar* zu NRV. I (1937) S. 80 leitet es von der Wurzel *le'ú* (s. oben) ab, während Meissner, DLZ. 1938 Sp. 912, dem auch Ebeling zustimmt, es richtiger zu hebr. *lûaḥ* (לוּחַ) stellt, das die gleiche primäre und abgeleitete Bedeutung hat. So übrigens bereits Dougherty, JAOS. 48 (1928) S. 114, der auch auf die zwei "Tafeln aus Stein" (לחת אבנים) mit dem Dekalog bei 2. Mos. 34, 1 u. ö. hinweist. Auch im Talmudischen bezeichnet לוח das einzelne "Blatt" der Pinax (Wachstafel), vgl. Krauss, *Talmudische Archäologie* III (1912) S. 144 und S. 307, 77 f. (Hinweis Ebelings).

(2) Vgl. ausser oben S. 61, 5 auch *li-'u* oder *li-'-u* (*li-'-a-ni*) aus Gold, Silber oder Bronze in ABL. 429, 6; ABL. 452 Rs. 8 (Z. 12 dafür *ZU*); ABL. 551, 11 und ABL. 592, 6 (Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire* I S. 296 f.; S. 314 f.; S. 390 f. und S. 418 f.); weiter die Fabel über den Wettstreit zwischen der Tamariske und der Dattelpalme, KAR. III 145 (Ebeling, MDOG. II/3 S. 9), bei dem sich die erstere Z. 22 rühmt: *i-na GIŠ.ZU.UM-ia šarru e-kal* "von meiner Tafel isst der König". Unklar bleibt es dagegen, was unter dem *GIŠ.DA šá bît rim-ki*, welches in Nbn. 289, 1 (548/47 v. Chr.) um zwei Kur Gerste verkauft wurde, zu verstehen ist, etwa ein in dieser kultischen Örtlichkeit verwendetes Holzgerät? Zu *bît rimki* "Waschhaus", den "Waschpriestern" (*ʰramku*) und dem die betreffenden Sühnezeremonien enthaltenden Ritual vgl. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II (1925) S. 64 und S. 238 f.

(3) Allein oder neben *ṭuppu* zur Bezeichnung der Originalausfertigung des auf dem Grenzstein kundbar gemachten Rechtsgeschäftes bereits seit der Kassitenzeit, so z. B. *i-na ka-na-ak li*$_5$*-u ù ṭup-pi eqli* "beim Siegeln von *li'u* und *ṭuppu* des Feldes", MDP. VI pl. 9 col. III, 15 (S. 35); King, *Babyl. Boundary Stones* (1912) IV col. II, 1; weitere Belege bei Steinmetzer, *Die babyl. Kudurru (Grenzsteine) als Urkundenform* (1922) S. 113, der aber irrigerweise *le'u* als "Original" auffasst.

Metall, soweit ich sehe, fehlt, dafür aber bei Holzbrettern vorliegt (1). Wie bei der "Tontafel" (*ṭiṭṭuppu*) und bei den späteren "Pergamenturkunden" (*mašak šipirtu* (2) und *mašak giṭṭu* (3) gegenüber *ṭiṭgiṭṭu* (4) und *ṭiṭšipirtu*) wäre auch bei *iš le'u* "(Holz-)Tafel" damit das Material des Schriftträgers zum Ausdruck gebracht. Diese Vermutung erfährt durch die Unterschrift mancher neuassyrischer Tafel der astrologischen Serie *Enûma Anu Enlil* eine Bestätigung, indem darin ausdrücklich vermerkt wird, dass die Abschrift des Keilschrifttextes von einem *iš le'u* aus Tamarisken- beziehungsweise Zypressenholz als Vorlage genommen ist (5). Eine systematische Durchsicht der Kolophone anderer Serienwerke würde gewiss weitere Belege zutage fördern (6).

(1) Oben S. 62, 2.

(2) An sich "lederne (schriftliche) Botschaft", dann "Lederschriftstück", TuM. II/III 183, 9 (420/19 v. Chr.); BE. X 101, 15 und TuM. II/III 204, 5 (beide 419/18 v. Chr.); UMBS. II$_1$ 135, 12 (417/16 v. Chr.); Strassmaier, ZA. 3 (1888) Nr. 10, 8 u. ö. (S. 148 f.; 301/300 v. Chr.); BRM. II 31, 8 (194/93 v. Chr.) u. a. m.; dagegen BRM. I 88, 1 (187/86 v. Chr.): *tit ši-piš-tum*.

(3) "(Leder-)Bescheinigung" o. ä.; vgl. VS. XV 34, 21 (219/18 v. Chr.); Strassmaier, *8e Congrès* Nr. 32, 3 (148/47 v. Chr.); Oppert-Ménant, *Documents jurid. de l'Assyrie et de la Chaldée* (1877) S. 315 ff. Z. 31 u. a. m.

(4) Neben dem häufigeren *giṭṭu* (*GÍD.DA* ohne Det., wie *tit ṭuppu* neben dem einfachen *ṭuppu*) z. B. Nbn. 531, 1 (545/44 v. Chr.); Nbn. 722, 6 (543/42 v. Chr.); YBT. VII 124, 4 (528/27 v. Chr.) usw. — Eilers, OLZ. 1931 Sp. 930 fasst hier *IM* nicht als Determinativ, sondern als Bestandteil eines unverkürzten sumerischen Wortes i m - g í d - d a auf, wogegen aber m. E. auch das d u b - g í d - d a der alten sumerischen Wirtschaftstexte spricht; Belege bei Deimel, ŠL. II Nr. 138, 60. Zur Bedeutung von *giṭṭu* als Urkundenform im spätbabylonischen Geschäftsverkehr vgl. zuletzt Landsberger, ZA. NF. 7 (1933) S. 198 f. Ungnad, *Glossar* S. 58 übersetzt es mit "Quittung", was m. E. zu eng ist und nur auf das besondere *giṭṭu ša maḫâri* "Empfangsbescheinigung" (z. B. Pohl I 63, 5; BIN. I 21, 23) passt. Ich ziehe daher vorläufig eine Wiedergabe mit "Bescheinigung" u. ä. der für die literarischen Texte einwandfrei nachweisbaren Bedeutung "Auszug" (*nišḫu*) im weiteren Sinne vor.

(5) Vgl. K. 3044, 5: *ki-i pi-i iš le-'i iš bi-ni* "entsprechend dem Wortlaut der Tafel aus Tamariskenholz" ebenso K. 5282, 8; K. 3163 Rs. 11: *iš li-u$_5$-um iš šurmêni* "Tafel aus Zypressenholz" (= Craig, *Astrological-Astronomical Texts* [1899] pl. 13; 32 und 73); dazu Schott, ZA. NF. 8 (1934) S. 207 f. und Weidner, AfO. 14 (1942) S. 177.

(6) So weist mich Ebeling auf KAR. III 151 Rs. 68 hin: *gabrê iš li-u$_5$-um iš šurmêni ṭa-be* "Duplikat einer Tafel aus wohlriechendem Zypressenholz".

Bei den Hethitern werden ebenfalls $^{iš}le^{\prime}u$ ($^{giš}LI.U_5$) neben *ṭuppu* als Schriftträger genannt (1), und hier gibt es bezeichnenderweise neben dem "Tontafelschreiber" (^{lú}DUB.SAR) eigene "Holzschreiber" (^{lú}DUB.SAR.GIŠ) (2), deren Oberster, der ^{lú}GAL.DUB.SAR.GIŠ, zu den Hofämtern gehört (3).

Berechtigen diese Zeugnisse im $^{iš}le^{\prime}u$ als Beschreibstoff eine Holztafel zu erblicken, so wird ihre Beweiskraft nicht dadurch herabgesetzt, dass man gelegentlich verallgemeinernd die Schreibtafel schlechthin, also auch eine solche aus Ton oder Stein, so bezeichnet hat (4). Derartige Verallgemeinerungen sind gerade innerhalb der urkundlichen Terminologie auch sonst nicht selten, wie man z. B. bei der *u'iltu,* dem (neu)babylonischen "Verpflichtungsschein", feststellen kann. Denn dieser juristische Fachausdruck wird ebenfalls hie und da über seine technische Bedeutung hinaus generell für die "Rechtsurkunde" verwendet und kann sogar, darunter wiederum in unserem und anderen literarischen Serienwerken, neben *ṭuppu* und $^{iš}le^{\prime}u$ auch die Schreibtafel schlechthin bezeichnen (5).

Will man dagegen in $^{iš}le^{\prime}u$ nur dann eine Holztafel erblicken, wenn dieser Stoff wie in den obigen literarischen Zeugnissen ausdrück-

(1) Belege bei Deimel, a. a. O. Nachtrag 225 zu Nr. 59, 23; Güterbock, *Symbolae Koschaker* (1939) S. 33.

(2) Deimel, a. a. O. Nachtrag 589 zu Nr. 134, 17.

(3) Vgl. u. a. KUB. XXVI Rs. 49 und dazu Götze, *Kleinasien* (1933) S. 162 in Otto, *Handbuch der Altertumswiss.*, Abt. *Kulturgeschichte des Alten Orients* III/1; Korošec, *Festschrift Wenger* II (1945) S. 200.

(4) Vgl. z. B. R. C. Thompson, *Reports of the Magicians and Astrologers* usw. (1900) 152 Rs. 1 ff.: ^{iš}li-u_5-*um am-me-u ša enúma anu* ^{d}*en-líl ša iš-ṭur-u-ni lu-še-ri-bu-u-ni šarru be-li li-mur ù* $^{iš}le^{\prime}u$ *ak-ka-du-u ša šarri lid-di-nu-na-ši kakkabâni*^{meš} *3-[t]a-a*$_4$ *ina pu-u-ti ina lìb-bi li-si-ru* "jene Tafel mit der (Serie) 'Als Anu Enlil', die wir geschrieben haben, möge man herein (zum König) bringen, der König, mein Herr, möge (sie) ansehen und die akkadische Tafel des Königs möge man uns geben, die [bet]reffenden 3 Sterne möge man vorn darin einzeichnen". Wenn ^{iš}li-u_5-*um ammû* sich wie anzunehmen auf das uns erhaltene Stück bezieht (Bezold, ZA. 5 [1890] S. 110 und Weidner, a. a. O. S. 180), so ist dieses eine Tontafel, während die astronomische Tafel ($^{iš}le^{\prime}u$, Z. 4), auf der die drei Sterne nachzutragen sind, eine Holztafel gewesen sein wird, vgl. auch unten S. 66. Ist der Wechsel ^{iš}li-u_5 und $^{iš}le^{\prime}u$ hier übrigens sachlich belanglos?

(5) Vgl. u. a. Thompson, a. a. O. 188 Rs. 4: *ú-ìl-tú šá-ni-tú* "eine zweite Tafel; K. 3899, 15 (Virolleaud, *Babyloniaca* 3 [1910] S. 138): *ú-ìl-ti šá* ^{I} ^{d}*nabû-êṭir* "die Tafel des Nabû-êṭir"; desgleichen auch bei anderen literarischen Serien, z. B. KAR. I 44 Rs. 21, Zimmern, ZA. 30 (1915/16) S. 212.

lich angegeben ist, so muss man annehmen, dass das Wort, welches ursprünglich ein Holzbrett bedeutete, später infolge eines auch in anderen Fällen zu beobachtenden Schwindens des semantischen Wertes des Det. *iṣu* (*GIŠ*) (1) seine engere Bedeutung verloren und als Schriftträger, ohne Rücksicht auf das Material, aus dem er hergestellt ist (Ton, Stein, Holz), entweder einfach zu einem Synonym von *ṭuppu* geworden sei oder, was wahrscheinlicher wäre, eine entweder durch ihre äussere Gestalt oder, ähnlich wie bei *giṭṭu* und *u'iltu*, durch ihren formellen Inhalt charakterisierte Schreibtafel beziehungsweise Urkundenform, etwa mit der Bedeutung "Liste, Register" u. ä., bezeichnet habe.

Gegen diese Auffassung scheinen mir aber gerade die eingangs angeführten zahlreichen Belege für *iše'u* (*GIŠ.DA*) aus der spätbabylonischen Verwaltungspraxis ein gewisses sachliches Bedenken zu enthalten. Denn die dort genannten Verzeichnisse, Listen, Register usw. des Staates und der Tempel sind ihrem Wesen gemäss meist nicht zur einmaligen Beschriftung, sondern für laufende Eintragungen und in zeitlichen Abständen erfolgende Nachträge angelegt, wie die oft angeordneten Buchungen von Leistungen *ina muḫḫi iše'i* des Tempels (2) oder die Eintragungen von Personen und Tempelpfründen in die hierzu bestimmten Stammrollen (3) zeigen. Zu derartigen

(1) Vgl. z. B. neben *išmarru* (*GIŠ.MAR*) "Schaufel" *išmarru* (bzw. *išmar-ri*) *parzilli* "Schaufel aus Eisen", YBT. VI 146, 2 und BIN. II 127, 3 ff. u. ö. (beide 548/47 v. Chr.); YBT. III 88, 13 (NBB. 88) u. a. m.; dagegen *parzilmarru* in VS. V 24, 13 (551/50 v. Chr.): Nbn. 784, 1 (542/41 v. Chr.). Desgleichen auch YBT. VII 185, 21 (524/23 v. Chr.): *išid-da-tum kaspi* "Kasten aus Silber"; zur Wortbedeutung *Miscellanea G. Mercati* VI (1946) S. 504.

(2) Ausser oben S. 59, 2 und YBT. III 41, 14 ff. (NBB. 41) vgl. noch VS. III 127, 4 ff. (NRV. I 268; 501/500 v. Chr.): *ina arabajari suluppī a₄ 10 kurru gam-ru-tu ina muḫ-ḫi iše'i šá dbêl S ú-šá-az-za-az-ma a-na G i-nam-din* "im Monat Ajar wird der S(chuldner) jene reifen Datteln, (nämlich) 10 Kur, auf der Tafel des Bêl eintragen lassen und (die Bescheinigung darüber, *giṭṭu*; vgl. YBT. III 107, 9) an den G(läubiger) übergeben"; weitere Belege oben S. 60, 1.

(3) Vgl. TCL. XIII 179, 7 f. (527/26 v. Chr.), worin die Tochter eines Tempelschuldners bei der Widerspruchsklage gegen die Beschlagnahme eines zu ihrer Mitgift gehörenden Sklaven geltend macht: *ina muḫ-ḫi iše'i šá dbêlti šá urukki la iš-ṭu-ru-uš* "auf der Tafel (sc. der Tempeloblaten) der Herrin von Uruk hat (der kgl. Kommissar von Eanna) ihn (d. h. den Sklaven) nicht eingeschrieben"; analog die Wendung "jemand als Polizisten eintragen" in VS. VI 70, 7 (NRV. I 666; 550/49 v. Chr.): [*a-na*] *amêl-qašti šu-ṭur-a-*

Zwecken sind aber Tafeln aus dem rasch eintrocknenden Ton, die man entweder ständig feucht halten oder von Fall zu Fall wieder hätte aufweichen müssen (1), selbst wenn sich das letztere immer hätte bewerkstelligen lassen, auf längere Zeit kaum brauchbar, während Holztafeln sich selbstredend auch für eine solche buchhaltungsmässige Verwendung ohne weiteres eignen. Die gleiche praktische Erwägung hat bereits Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel* (1907) S. 85 hinsichtlich der bei laufenden astronomischen Beobachtungen verwendeten *^{iš}le'u* angestellt.

Man dachte bisher, dass die Schrift auf den Holztafeln mit Farbe (Tinte) gemalt worden sei, ähnlich wie man nicht allein die aramäischen Registrierungsvermerke vielfach auf den Tontafeln aufgetragen (2), sondern hie und da auch Keilschrift auf Ton gemalt hat (3). Zwei kleine Tontafeln aus dem Beginn des 6. Jhrh. v. Chr. lassen aber möglicherweise noch eine andere Art der Beschriftung vermuten.

in-ni-ma "schreibt mich ein!". Desgleichen begegnet in manchem Kaufvertrag über Tempelpfründen aus der Diadochenzeit die Klausel, dass die verkaufte Pfründe auf Wunsch des Käufers jederzeit auf dessen Namen (*ina šumi-šú*) *ina ^{iš}le'i isqêti^{meš} šá ina bît ilâni^{meš}* "auf der Tafel über die Tempelpfründen, die im Tempel (sich befindet)", umzuschreiben ist, VS. XV 26, 17 f.; VS. XV 11, 21 f.; BRM. II 15, 15 f. (256/55 v. Chr.); BRM. II 19, 19 f. (241/40 v. Chr.); dazu Koschaker, *Sav. Z.* 49 (1929) S. 653, 5; Krückmann, *Babyl. Rechts- und Verwaltungsurkunden a. d. Zeit Alexanders* usw. (Diss. Berlin 1931) S. 76 f.

(1) Als Beleg dafür pflegt man § 48 KḪ. anzuführen, der dem landwirtschaftlichen Darlehensschuldner gestattet, im Falle einer Missernte *ṭup-pa-šu ú-ra-aṭ-ṭa-ab* (Z. 13 f.) und für das betreffende Jahr keine Zinsen zu zahlen, indem man *ṭuppa ruṭṭubu* als "anfeuchten (aufweichen) der Tontafel" auffasst, um die Stundung oder eine Änderung des Erfüllungstermines auf der Darlehensurkunde einzutragen. Aus Gründen, die ich hier nicht weiter ausführen kann, halte ich eine gesetzliche Ermächtigung zu einer solchen einseitigen "Rasur" (so auch Eilers, *Gesellschaftsformen im altbabyl. Recht* [1931] S. 21, 3) in einer Zeugenurkunde für wenig wahrscheinlich. M. E. dürfte die Wendung, wenn wirklich das Zeitwort *raṭâbu* vorliegt, eher einen bildlichen Sinn haben; vgl. auch den umgekehrten Fall im § 52 Z. 5 f.: *ri-ik-sa-ti-šu ú-ul in-ni* "seinen Vertrag darf er nicht abändern".

(2) Oft sind allerdings diese Vermerke eingeritzt oder mit dem in der Farbe getunkten Griffel in den frischen Ton eingedrückt worden; vgl. Clay, BE. X S. 6 f.

(3) Meissner, a. a. O. II S. 344; Weidner, a. a. O. S. 177, 32; den dort beigebrachten Belegen füge z. B. noch den Tonknauf des Aššur-nâṣir-apli VS. I 64 hinzu.

Sie stammen aus dem Archiv von Eanna und sind Bescheinigungen über die Zuweisung von Wachs und *kalû*–Tonerde durch die Tempelverwaltung "zum Ausfüllen" (*mullû*) von $^{iš}le^{\prime}u$.

GCCI. I 170 aus dem Jahre 596/85 v. Chr. lautet:

2 manê $^1/_3$ šiqlu dakû (1)
14 šiqlu ṭiṭkalû (2)
a–na mul–li–i
šá $^{iš}le^{\prime}i^{me}$ (3)
[ina pâni] $^{I\,d}$nabû-aḫḫê^{meš}–šullim
[apil $^{I\,d}$...]–û–še–zib
^{arah}ulûlu ûmu 16^{kám}
šattu 23^{kám}
^{d}nabû–kudurri–uṣur
šar bâbili^{ki}

"2 Minen $^1/_3$ (Mine an) Sekel(n) (4) Wachs, 14 Sekel *kalû*–Tonerde zum Ausfüllen von Tafeln (5) [zur Verfügung des] Nabû–aḫḫê–šullim, [des Sohnes des ...]–ušezib. Den 16. Ulul, 23. Jahr des Nabû–kudurri–uṣur, (10) Königs von Babylon".

GCCI. II 167 aus dem Jahre 582/81 v. Chr. ist im wesentlichen gleichlautend (5). Empfänger ist hier der Zimmermann Nabû–bâni. Weitere Erwähnungen von Wachs in Verbindung mit $^{iš}le^{\prime}u$ (*GIŠ.DA*) finden wir in den ebenfalls zu Lasten von Zimmerleuten ausgestellten GCCI. II 58 (608/07 v. Chr.) (6) und GCCI. II 189 (562/61 v. Chr.) (7) über *GIŠ.DA* "ohne" beziehungsweise "mit" Wachs(belag).

Ein "Auf"– oder "Ausfüllen" von Schreibtafeln aus Holz mit den genannten Substanzen kann m. E. billigerweise nur dahin verstanden werden, dass sie nicht bloss damit bestrichen oder imprägniert, sondern mit einer Wachsschicht in besonderer Weise belegt werden sollten, wobei der Zusatz von auch in der Kosmetik und Plastik gebrauchter *kalû*–Tonerde (8) höchstwahrscheinlich in dem heissen Klima

(1) *GAB.LÀL*; darüber zuletzt Falkenstein, ZA. NF. 11 (1939) S. 172 mit Lit. Unsicher bleibt jedoch, wie mir Ebeling bestätigt, ob *GAB* allein ebenfalls *dakû* oder eher *kuspu* "Trester" zu lesen ist: vgl. VS. VI 77, 12 (NRV. I 766) und GCCI. II 189, 2 (unten Anm. 7).

(2) *IM.MAL.LI.*

(3) *GIŠ.DA.*

(4) 2 $^1/_3$ Minen. Nach Bruchzahlen häufig *šiqlu* für *MA.NA*: vgl. Ungnad, *Glossar* S. 155 s. v. *šiqlu*.

(5) Z. 2: *ka-lu-ú*; Z. 3: *a–na mul-lu* (!) *-ú*.

(6) *5 manê $^1/_3$ šiqlu $^{iš}le^{\prime}u$ šá la dakî ina pâni $^{I\,d}$nabû-aḫu-iddin* "5 $^1/_3$ Minen Tafeln ohne Wachs zur Verfügung des Nabû-aḫu-iddin" usw.

(7) *6 manê 3 šiqlu $^{iš}le^{\prime}u$ u kusup diš-pi* (!) *ina pâni ^{I}gimillu* "6 Minen 3 Sekel Tafeln und Honigtrester (= Wachs) zur Verfügung des Gimillu" usw.

(8) Bei GCCI. I 170 in genauem Gewichtsverhältnis 1 : 10. Zur Farbe der *kalû*-Erde vgl. einerseits die von Myhrman, ZA. 16 (1902) S. 154 ff. veröffent-

beim Wachs die nötige Konsistenz gewährleisten sollte. Eine andere Verwendung von Wachs und einer besonderen Tonerde zwecks Herstellung einer Schriftunterlage kann ich mir in Verbindung mit den oben S. 63 erwähnten harten und dichtfaserigen Holzarten nicht gut vorstellen; denn diese wären geglättet ohne jeden Anstrich zur Beschriftung geeignet gewesen, wie dies z. B. bei einer Anzahl erhaltener Mumienetiketten und sonstiger Holztafeln aus Ägypten der Fall ist (1). Auch haben wir für "bestreichen, einreiben, auftragen von breiigen Massen" u. dgl. mehrere zum Teil auch technische Termini, so wie es für das Zusammenfügen und Dichten der Holzplanken mit Teer beim Schiffsbau das Zeitwort *pa/eḫû* "compingere, kalfatern" (2) gibt, während andrerseits *mullû* "voll machen, ausfüllen" vortrefflich für das Ausfüllen des etwa vertieft ausgesparten Spiegels oder der eingerahmten Fläche einer hölzernen Schreibtafel mit dem Wachsgemisch passen würde.

Nun wissen wir allerdings, dass *kalû*-Tonerde neben anderen Erdarten, Gips und verschiedenen farbigen Pasten auch für den Überzug und die Bemalung hölzerner Zauberbilder von Gottheiten, Menschen und Tieren gebraucht worden ist (3), sodass man bei den obigen Zuteilungen anstatt an Schreibtafeln auch an Holztafeln für solche bildnerischen Zwecke denken könnte. Allein gegen diese Deutung sprechen m. E. bedeutsame Umstände. Denn zur Herstellung von derartigen Figuren (*ṣalmu*), die nach Vorbildern aus Stein, Metall oder Ton aus dem Holze wohl geschnitzt worden sind, wären flache Holztafeln oder -bretter (*ᵘˢle'u*) nicht das geeignete Material gewesen. Auch wird bei dieser Arbeit Wachs, das in unseren Zuweisungen im Vordergrunde steht, soweit ich sehe, nicht erwähnt. Die Holzbilder sind mit *kalû*-Erde und den sonstigen Massen "bekleidet" (*/abšū*) (4),

lichten Lamaštu-Texte II col. I, 38 (S. 170: gelbgrün), andrerseits K. 4547 col. I, 14 (goldfarben), nach Langdon, RA. 28 (1931) S. 122 = Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology* (1926) S. 223.

(1) Meist sind sie mit einer weissen Stuckschicht überzogen; vgl. von Bissing in Otto, *Handbuch der Altertumswiss.* Abt VI/1 (1939) S. 169.

(2) Vgl. z. B. VS. VI 65, 3 (NRV. I 794) und YBT. III 45, 34 (NBB. 45). Davon der Berufsname *ʰpêḫû* "Kalfaterer", Nbn. 180, 1 (552/51 v. Chr.).

(3) Vgl. u. a. KAR. VI 298. 8. 26. 41. 45. 47 und Rs. 8 (übersetzt von S. Smith, JRAS. 1926 S. 689 ff. und Gurney, *Annals of Archaeology and Anthropology* 22 (1935) S. 64 ff.; Zimmern, BBR. Nr. 46-47 (S. 156 ff.) Stück I, 23; Nr. 50 (S. 162 f.) col. II, 5.

(4) Vgl. die Belege in der vorhergehenden Anmerkung.

während hier von einem "Auf"- oder "Ausfüllen" (*mullû*) hölzerner Tafeln mit Wachs die Rede ist (1).

Aus diesen Gründen glaube ich, dass die beiden besprochenen Urkunden, bis zum Nachweis einer anderen Verwendung von Holztafeln und Wachs, doch auf das Herrichten hölzerner Schreibtafeln bezogen werden können, und man daraus nicht ganz ohne Berechtigung die These zur Diskussion stellen darf, ob die Babylonier etwa seit der Zeit der Chaldäerkönige, neben ihrem althergebrachten Schreibmaterial, auch κηροί oder tabulae ceratae gekannt und verwendet haben, wie sie in der griechischen und später auch in der römischen Welt weit verbreitet gewesen sind. Dabei wäre nicht zu übersehen, dass gerade bei der Keilschrift die Wachstafel gegenüber der blanken Holztafel einen grossen praktischen Vorzug besessen hätte, indem der *ṭupsarru* darauf die Schriftzeichen mit dem Griffel (*qan ṭuppi* "Tontafelrohr") genau in derselben Weise eindrücken konnte wie in den feuchten Ton, während das Schreiben auf dem blossen Holz eine ganz andere Technik erheischte.

Mehr als eine Hypothese wage ich aber schon deswegen nicht vorzubringen, weil ich derzeit leider das Material über $^{(iš)}le^{\flat}u$ und dessen Verwendung ausserhalb des spätbabylonischen und des neuassyrischen juristischen und wirtschaftlichen Quellenbereiches, vor allem die literarischen Zeugnisse, nicht zu überblicken vermag. Es muss daher auch jede Frage nach dem Ursprung, nach einer zeitlichen und örtlichen Verbreitung von Wachstafeln im Gebiete der Keilschrift bis zur Bestätigung des hier zur Diskussion Gebrachten dahingestellt bleiben. Der Umstand z. B., dass die Hethiter eigene "Holzschreiber" haben, scheint mir eher dafür zu sprechen, dass bei ihnen auf den Holztafeln in anderer Weise wie auf Ton geschrieben worden ist, möglicherweise sogar in einer anderen Schrift, da man von zuständiger Seite mit der Möglichkeit rechnet, dass die auf manchen Siegeln vorkommenden kursiven Hieroglyphenformen sich eben beim Schreiben auf dem (blossen) Holz entwickelt haben könnten (2). Andrerseits ist die Bienenzucht und damit die Gewinnung

(1) Undurchsichtig bleibt die Zweckbestimmung bei der Anforderung des Bevollmächtigten des Ozeantempels (*É-apsû*) von Eridu an die Verwaltung von Eanna, BIN. I 47, 11 ff. (NBB. 247); 533/32-526/25 v. Chr.): *šá 10 šiqlu kaspi dakû šá 2 1/2 š[iqlu] ^{tit}ga-li-[e] u šá 3 šiqlu kaspi ^{iš}erinu a-na dul-lu šá ^{d}ea* (!) *bêlê^{meš} lu-še-bi-lu-nu* "für 10 Sekel Silber Wachs, für 2 1/2 S[ekel] *kal*[*û*]-Tonerde und für 3 Sekel Silber Zedern(holz) für die Arbeit des (Gottes) Ea (!) mögen die Herren senden".

(2) Güterbock, a. a. O. S. 36.

von Wachs im älteren Zweistromland nicht heimisch (1), während sie bereits im hethitischen Gesetzbuch erwähnt wird (2).

Wird man sich einer Annahme von babylonischen Wachstafeln gegenüber noch abwartend verhalten dürfen, so würde m. E. dieser Skeptizismus zuweit gehen, wollte man in den *iṣle'u* überall und zu allen Zeiten nur dann Holztafeln erblicken, wenn sie ausdrücklich als solche bezeichnet sind. Ich glaube vielmehr, dass wir nach dem oben Ausgeführten berechtigt sind, selbst im eigentlichen Bereich der Tontafel eine nicht unbeträchtliche Verwendung von Holz für keilschriftliche Aufzeichnungen auch nichtliterarischer Art anzunehmen, namentlich auf dem Gebiete der Verwaltung und des Rechnungswesens von Staat und Tempeln sowohl in Babylonien (wenigstens seit der Zeit der Chaldäer- und Perserkönige) als auch wahrscheinlich schon früher im neuassyrischen Reiche. Waren auch Holztafeln im Vergleich zur Tontafel wesentlich kostspieliger, so hatten sie dafür vor allem bei umfangreichen Listen und Registern den Vorteil der Leichtigkeit und grösseren Handlichkeit sowie, was mir besonders beweiskräftig erscheint, den Vorzug der besseren Eignung für buchhalterische und verwandte Zwecke.

Dass uns neben den vielen Tausenden von Tontafeln bisher keine einzige Holztafel aus dem Zweistromlande erhalten geblieben ist, liegt selbstverständlich nur an den klimatischen Verhältnissen dieser Himmelsstriche. Der Regen und die Bodenfeuchtigkeit haben sie ebenso restlos zerstört, wie Pergament (*kuššu*) und Papyrus (*ni'aru, urbannu*), deren Verwendung als Schreibmaterial, wenn auch nicht oder nicht gerade in erster Linie für keilschriftliche Aufzeichnungen, sowohl in Assyrien seit dem Beginn des 1. Jahrtausends als auch später in Babylonien durch bildliche Darstellungen (3) und durch das ausdrückliche Zeugnis der Keilschrifturkunden (4) verbürgt ist.

(1) Meissner, a. a. O. I S. 223 f.; Ebeling, RLA. II S. 25 s. v. Biene.

(2) § 91 f. nach der Zählung von Hrozný, *Code Hittite* I (1922). Zu hethitisch *milit* (LÀL-*it*) "Honig" vgl. Ebeling, OLZ. 1933 Sp. 1 ff.

(3) Darüber Breasted, AJSL. 32 (1916) S. 243 ff.; Meissner, a. a. O. II S. 344.

(4) Vgl. ausser oben S. 63, 2 u. 3 die Belege aus dem neuassyrischen Reiche bei Dougherty, JAOS. 48 (1928) S. 128 ff. und Martin, *Tribut und Tributleistungen bei den Assyrern* (Diss. Leipzig 1936) S. 48 f. mit weiterer Literatur; unzureichend Lewis, *L'industrie du papyrus dans l'Égypte gréco-romaine* (1934) Kap. III D., wie auch Rostovtzeff, *Gnomon* 12 (1936) S. 49 mit Recht rügt.

Die Phylen und ihre Vorsteher im Dienst der Tempel und Totenstiftungen

(Untersuchungen zur Struktur der ägyptischen Priesterschaft im Alten und Mittleren Reich)

H. Kees – Göttingen

Das Bild von der Tätigkeit der sog. Laien– oder "Stundenpriesterschaft" und ihren "Phylen" ist in den klassischen Darstellungen der ägyptischen Geschichte oder Kulturgeschichte durchaus von ihren priesterlichen Funktionen bestimmt (1). Das erklärt sich aus der Art der Quellen, die uns jene Organisation zuerst bekannt machten. Zu Anfang lehrte das Dekret von Kanobos die Einteilung der Gesamtpriesterschaft in vier Phylen, zu denen Ptolemaios Euergetes I. eine fünfte mit kultischem Sonderauftrag hinzufügte, kennen (2). Die Verträge des Gaufürsten von Assiût und die Kahun-Papyri zeigten den monatlichen Ablösungsturnus der Stundenpriesterschaft nach den einzelnen Phylen unter ihrem "Obmann" ( ) im Tempeldienst und die Einschaltung der Stundenpriesterschaft in den Totenkult unter der 12. Dynastie (3). Titulaturen von Hofleuten des AR in Gise und Sakkara wiesen auf eine Verbindung von Hof–, Beamten– und Priesterdienst. A. Erman schloss daraus, dass die Pflege der Religion gerade im AR in besonderem Masse "Gemeingut des Volkes" gewesen sei und dass die Verhältnisse, wie wir sie für die Blütezeit des MR kennen lernen, schon eine Verdrängung des Laienelementes, also der Stundenpriesterschaft, aus dem Kultus bedeuteten. Damals bereite sich die Ausbildung eines besonderen Priesterstandes nach

(1) Erman-Ranke, *Ägypten* S. 331/332. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* I, 2 3 § 189. Breasted, *Geschichte Ägyptens* (1910) S. 61.

(2) *Urk.* II 134/136.

(3) Griffith, *Siût* (1889). *Hierat. Papyri from Kahun* (1898). Borchardt, ÄZ 37. 40 zu den Berliner Pap. aus Kahun.

der Art des NR vor (1). Die grosse Zeit der Stundenpriesterschaft in kultischen Funktionen setzte Erman also für das AR voraus. So wenig auf der andern Seite die Parallelität in der Phylengliederung mit Organisationsformen von Trupps für staatliche Dienste aller Art (Arbeiter, Miliz, Schiffer) von Anfang an zu übersehen war (2), — Einzelbeobachtungen über einen Werkdienst derartiger Gruppen vermochten nicht das vorgeformte Bild zu verändern. Den offensichtlichen Zwiespalt glaubte in einer der neuesten Darstellungen der ägyptischen Geschichte Ét. Drioton damit zu überbrücken, dass er einen Unterschied im Aufgabenbereich der "Gottesdiener" ( ) als der eigentlichen Ritualpriester und den Wêb's als einer "classe inférieure de desservants... sorte de sacristains voués aux besognes matérielles", also zwischen Klerikern und einer Art "dienender Brüder" sieht (3). Diese grundsätzliche Trennung widerspricht aber dem Sprachgebrauch, demzufolge wie H. Junker neuerdings betonte, gerade das Verbum *wʿb* mindestens im AR den "Gesamtdienst" des Priesters, also einschliesslich des kultischen Bereichs, umschreibt (4).

Zweck der folgenden Untersuchungen soll sein, den Werkdienst der Phylen zunächst im Alten und Mittleren Reich herauszuarbeiten. Den Anstoss dazu gaben mir Beobachtungen über die Aufgaben des sog. Phylenobmanns, die sich mit Untersuchungen von H. Junker über Beamtentitel bei den Pyramidenstädten des AR begegneten. Person und Aufgabenbereich des Phylenobmannes stehen also im Mittelpunkt der Erörterung; der äussere Rahmen ist jeweils so weit gespannt, wie es die Klarstellung der Kernfrage erforderte.

Die Phylen

Man hat auf Grund der Angaben des Dekrets von Kanobos (238 v. Chr.) über Einführung einer 5. Priesterphyle zu den bisherigen vier ( ) und den Zeugnissen über die Phylenzu-

(1) Erman-Ranke a. a. O.; im Wesentlichen im Wortlaut der 1. Auflage S. 394.

(2) Vgl. Lieblein, ÄZ 12 S. 39 f; ÄZ 26 S. 84 u. a.

(3) Ét. Drioton-Vandier, *L'Égypte* (1938) S. 95.

(4) *Urk.* I 15. 24/26. 171. 212. 302. 307 vgl. Junker, *Giza* VI S. 13 f. Äg. Wb. I S. 283, 15-16.

gehörigkeit einzelner Priester seit dem Ausgang des NR (1) meist als feststehend angenommen, dass in der alten Zeit dieselbe Einteilung der Priesterschaft in vier Phylen bestand. Die Namen dieser Phylen waren, — so wie die Grundbezeichnung "Phylen" selbst (oder), dem Priesterstand mit den Abteilungen der Steinmetzen, Transportarbeiter, Fischer und des Heeres gemeinsam ist — offenbar von Abteilungen Werktätiger übernommen, und zwar vom Schifferdienst. Das ist in einem Land, wo die Flusschiffahrt den wesentlichsten Handels- und Transportweg bildete, nicht auffallend. Die vier "Bordwachen" führten, das ist vom Sonnenschiff durch einen Sargtext bezeugt (2), die Namen "Backbord" (Rechts, Westseite), "Steuerbord" (Links, Ostseite), "Bug" (Vorderseite), und "Heck" (Rückseite). Die vier Seitenangaben , , (Var.), , kommen auch in dem Spruch "für das Bringen der Fähre" (Tb. Kap. 99) vor (3), und sind dadurch in ihrer Bedeutung gesichert. Die beiden Seitenbezeicnungen *imj wr.t* "rechts (westlich)" und *ṯs wr* "links (östlich)" werden auch sonst gelegentlich in topographischem Sinn benutzt, so z. B. im Titel "Richter, Schreibervorsteher der beiden grossen westlichen Häuser (Gerichtssaal) der Residenz" bei einem Manne, der als "Heerführer" zugleich "Vorsteher der grossen Westhälfte der Pyramidenhöhe (von Gise)" war (4).

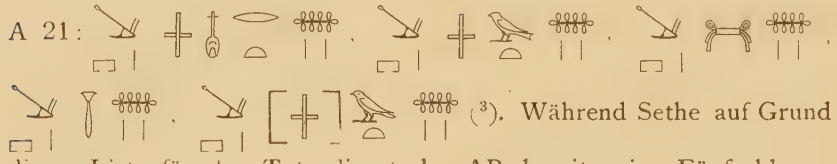
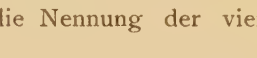
Andererseits sind alle vier Richtungsangaben der Schiffersprache als Phylennamen in Gräbern des AR bezeugt, — allerdings unter

(1) Nach G. Lefebvre, *Histoire des Grandes Prêtres d'Amon* S. 21 beginnen solche Angaben bei Amonspriestern in der 21./22. Dynastie.

(2) Lacau, TR Nr. 35.

(3) *Urk.* V 151; dazu Sethe, ÄZ 54 S. 3.

(4) *Urk.* I 47 = LD II 43 c-d; offenbar Abteilung der aus Richtertiteln bekannten "6 grossen Häuser". Der Zusatz "gross" (*ʿȝ*) auch bei allen 4 Bordwachen Lacau, TR Nr. 35.

der wohl gesicherten Voraussetzung, dass die Phylenbezeichnung *t3 wr* zu lesen ist (1). Ausserdem kommt aber mindestens noch eine fünfte vor: , deren Herkunft und Bedeutung wir nicht kennen (2). Das wichtigste Zeugnis dafür bilden die Inschriften über den Eingängen zu den Magazinräumen in der grossen Grabanlage des Vezirs Mereruka (Anf. 6. Dyn.) in Sakkara A 16, A 17, A 19, A 20, A 21:  (3). Während Sethe auf Grund dieser Liste für den Totendienst des AR bereits eine Fünfzahl von Phylen der Totenpriester ( ) für möglich hielt, will Junker, wohl gestützt auf die Nennung der vier Phylen  , bei Opferträgern in einem anderen Grab derselben Zeit in Sakkara (4), nur diese Vierzahl der Namen anerkennen (5). Er muss dabei den Phylennamen *imj nfr.t* anstelle der gut bezeugten Bordwache *imj nḏš.t* (Heck) rücken, und das geht nach den Angaben im Mererukagrab nicht an. Zudem erheben sich weitere Bedenken. Zunächst: wie ist die Bezeichnung "Phyle 2", die bei der Phylenbezeichnung in Sakkara zweimal (6), später noch in der fragmentarischen Beischrift zu einer Darstellung des Bringens von goldenen Gefässen aus Der Ballas wiederkehrt (7), zu erklären? Das sieht doch so aus, als wären die "Phylen" () Unterabteilungen von grösseren Einheiten, die jene

(1) Das Schriftzeichen ähnelt dem für *šṯ* verwendeten s. Gardiner, *Egypt. Grammar* S. 495 zu S 22.

(2) Auch Äg. Wb. I S. 74 gibt keine Erklärung.

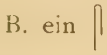
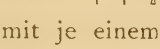
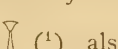
(3) Die Inschrift A 21 nach Koll. von Erman bei Sethe, ÄZ 54 S. 3 Anm. 6 zu Daressy, *Mastaba de Mera* S. 555.

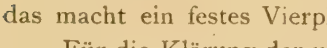
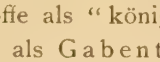
(4) *Urk.* I 203 = Capart, *Rue de tombeaux* Taf. 65.

(5) *Gîza* VI S. 21.

(6) Ausser im Mererukagrab Firth-Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries* S. 92.

(7) Lutz, *Egyptian Tomb Steles* Nr. 63 (wohl MR).

Namen führten, gewesen! Ungelöst bleibt ferner die Frage, ob der besonders in Titeln von Totenpriestern im AR vorkommende Phylenname z. B. ein  einmal in derselben Reihe von Opferträgern mit je einem  und  (1) als gleichbedeutend mit der Bezeichnung "Backbord (westliche Seite)" anzusprechen wäre. Ist das nicht der Fall, ergäbe sich noch ein sechster Phylenname für das AR. Alles das macht ein festes Vierphylenschema zu dieser Zeit recht fraglich.

Für die Klärung der uns hier beschäftigenden Hauptfrage wesentlicher sind Beobachtungen über die Betätigung dieser Phylen. Sie treten im Totendienst auf, wenn Leinenstoffe als "königliche Gnadengaben" herbeigeschaft werden, überhaupt als Gabenträger (2). Ihre Vertreter führen dabei meist den Titel "(Unter)Vorsteher der Totenpriester". Zu solchem Dienst passt die erwähnte Bezeichnung der 5 Magazinräume im Mererukagrab als "Speicher der Phyle NN.". Auf Dienst an einem Magazin weist auch die Titulatur eines solchen "Vorstehers der Totenpriester" aus Sakkara (3)  NN. "(Vom) Speicher der Phyle *Wr*: Gehilfe des Richters, Ältesten der Halle, der Vorsteher der Totenpriester NN.". Die Versorgung der Magazine, die Vorbereitung des Opfers, war also die Aufgabe dieser Leute. Und wenn auf einem kleinen Steinobelisken aus dem Grab des Vezirs Ptahhotep "des Roten" die Widmung steht  (4),

(1) Mariette, *Mastabas* D 47. Ein der Mariette, *Mastabas* D 55. Ein Selim Hassan, *Excavations at Giza* 1930/31 S. 112. Weitere Beispiele s. u.

(2) *Urk.* I 203 = Capart, *Rue de tombeaux* Taf. 68. Lutz, *Egyptian Tomb Steles* Nr. 16 (aus Gise), ebenfalls ein als Vertreter der .

(3) Grabung Selim Hassan 1937/38 nach freundlicher Mitteilung des Entdeckers.

(4) *Urk.* I 58 = Mariette, *Mastabas* S. 434.

muss man das wohl ganz wörtlich fassen, dass die Phyle *imj nfr.t* dies Stück selbst gemacht hat. Bei den Stiftern handelt es sich also um Steinmetzen, mindestens um eine Gruppe von Leuten, unter denen zahlreiche Steinmetzen waren, offenbar dieselben, die das Grab des Vezirs errichtet hatten.

Es könnten dieselben sein, die dann als den Totendienst versorgten oder, um eine ägyptische Formel zu gebrauchen, die "Erfordernisse des Opfers" (*dbḥ.t ḥtp*) bereitstellen mussten, die der Ritualpriester, der "Vorlesepriester" ( ), mit seinen Assistenten benötigte. Fasst man diese Seite ins Auge, dann konnte man sich eine solche Phyle allerdings als "a guild of masons, or quarrymen, or stone-transporters" vorstellen (1).

Man brauchte ja nur an die "Abteilungen der Nekropolenarbeiter und Steinbruchsarbeiter" zu denken, die beim Transport des alabasternen Statuenkolosses des Gaufürsten Thothoṭep aus dem Bruch Haṭnub zur Grabkapelle bei El-Bersche "den Weg machen" mussten (2). Bei den Reihen der Gabenträger in den Totentempeln der Könige kommen dagegen keine auf Phylen bezügliche Beischriften vor. Man darf daraus nicht schliessen, dass die "Gottesdiener" ( ) im Totendienst des Königs eine andere Organisation gehabt hätten, vielmehr erschienen derartige Angaben beim Auftreten der obersten Würdenträger des Hofes, — also bis einschliesslich der im Range eines "einzigen Freundes" — zu belanglos, um eigens aufgeführt zu werden.

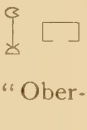
Andererseits hat Junker mit Recht darauf hingewiesen, dass es ausser im Totendienst Phylen mit den gleichen Beinamen im Dienst des Hofes gab. Darauf weisen Titel wie "Untervorsteher der Phyle *Wr* des grossen Hauses" (3). Die Werkabteilung

(1) So Firth-Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries* S. 92 zu dem oben S. 74 Anm. 6 genannten Stück.

(2) Newberry, *El Bersheh* I Taf. 14 = Sethe, *Lesestücke* S. 77.

(3) Mariette, *Mastabas* A 1. Der Grabinhaber ist u. a. m.

war bei der Phylenordnung das Primäre. Die an einem Tempel- oder Totendienst vertraglich gebundene Phyle bedeutet nur einen Sonderfall ihres Einsatzes. Es ist kein Zufall, dass der älteste, schon in der 4. Dynastie bezeugte Titel, der sich auf "Phylen" bezieht, der eines "Vorstehers der (Arbeits)Abteilungen von Oberägypten" als hoher Rang in der oberägyptischen Provinzialverwaltung erkennbar ist (1).

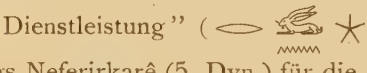
Kultische Aufgaben umfasst er offenbar überhaupt nicht. Ein "Phylenangehöriger" kann erst recht zu den verschiedensten Bereichen gehören, etwa zum "Speicher" ( ), oder zu einem Verwaltungsbüro der staatlichen Naturaleinkünfte des MR  oder zu einem höheren Beamten, etwa einem "Oberbaumeister" (2). Aber seine Würde war zu gering, um unter Titulaturen des AR aufzutreten (3), und priesterlicher Rang gebührte ihm nicht, — werden z. B. die beiden Diener des Oberamtmannes in der Bauerngeschichte genannt. Dagegen finden wir häufiger in amtlichen Akten des MR oder auf Denksteinen dieser Zeit aus Abydos, die den kleinen Mittelstand zu Worte kommen lassen, genannt.

(1) Kees, *Beiträge zur altägypt. Provinzialverwaltung* I. *Gött. Nachr.* 1932. S 100; *Kulturgeschichte* S. 168. *Urk.* I 281. 285. Dasselbe gilt für die Stellung eines Gaufürsten des ausgehenden AR in Theben als "Vorsteher der (Arbeits-)Abteilungen des Gaues". *Annal. du Serv.* 4 S. 99.

(2) Griffith, *Hierat. Pap. from Kahun* Taf. 11, 22. 18, 48. 34, 14. Kairo 20577 u. a. "persons of the corps told off for special work, or attendance on the high officials".

(3) Ausnahme: bei einem und , Prophet des Cheops, wo man einen erwarten würde. Junker, *Vorbericht Gizeh* 1927 S. 144 vgl. unten S. 82.

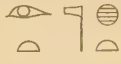
Stundendienst und Monatsdienst

Die Tätigkeit der sog. Laienpriesterschaft wird als "Stundendienst" ( ) diese selbst, z. B. in den Kontrakten der 12. Dynastie aus Assiût als "Stundenpriesterschaft des Gotteshauses" ( ) bezeichnet. Auch hier ist zur Namengebung ein Begriff benutzt, der aus einer Einrichtung der staatlichen Verwaltung stammt. bezeichnete zunächst allgemein eine "Dienstleistung, regelmässig zu verrichtende Arbeit" (1). Die Stiftungsurkunde für den Totendienst des Königsabkömmlings *Nj-kȝ-ᶜnḫ* in Tehne verbietet, die Totenpriester wegzunehmen "zu irgend einer anderen Dienstleistung" () (2), und das Dekret des Königs Neferirkarê (5. Dyn.) für die Priesterschaft des Chontamentitempels von Abydos verfügt (3) "es soll keinen Rechtsanspruch dagegen geben bei irgend einer Dienstleistung" ( ). Deshalb wird in einem Schutzerlass Phiops' II. für den Mintempel in Koptos der Begriff in der Reihe von Dienstbarkeiten aufgeführt, "die angefordert werden für das Königshaus" und von denen die Tempelleute befreit sein sollen (4). Die fiskalische Herkunft des Begriffes zeigt sich in Ausdrücken der Amtssprache wie "Beamtendienst" (5) oder "irgend ein Dienst des Hofes (6). Beim

(1) *Äg. Wb.* I S. 317.
(2) *Urk.* I 30 (Zeit: um Sahurê); ähnlich I 36.
(3) *Urk.* I 171.
(4) *Urk.* I 281.
(5) *Urk.* 222 (Dekret Phiops II).
(6) *Urk.* I 195 vgl. *Urk.* I 106 neben bei den Kontrollmassnahmen des *Wnj*.

"Stundendienst" handelt es sich um eine bestimmte Form des Königsdienstes (1), der in seiner Verknüpfung mit Ämterausübung als ein Vorläufer der "Liturgien" der hellenistisch-römischen Zeit erscheint, obwohl seine wirtschaftlichen Folgen ganz andere waren. Noch in der 18. Dynastie wird gelegentlich *wnw.t* im umfassenden Sinne von "Dienstleistung" gebraucht: so in einer Anrufung an alle Lebenden, Gottesdiener, Wêb "und jeder Schreiber, der erfahren ist in den Gottesworten, ein jeder, der vortrefflich ist für seine Untergebenen (*śmd.t*), mit erhobenem (?) Munde in seinem Dienste" ( ) (2).

Alles dies legt den Schluss nahe, dass sich die Organisation der "Stundenpriesterschaft" im Laufe des AR aus der Notwendigkeit der Heranziehung von staatlichen Werktrupps für die Bedürfnisse des Kultus herausgebildet hat.

Etwas anders steht es mit dem "Monatsdienst". Aus den Kahun-Papyris des MR wussten wir, dass die vier Phylen des "Stundendienstes" sich monatlich im Tempel ablösten. Danach richtete sich ihr Anteil an den Einkünften in Form von "Tempeltagen". Ob diese Organisationsform für den Dienst der Laienpriester als eine Art Liturgie ebenfalls nach dem Vorbild von Verwaltungsstellen geschaffen ist, lässt sich nicht unmittelbar nachweisen. Der Begriff "den Monats(dienst) vollziehen" umschreibt im AR ausschliesslich den priesterlichen Dienst; ähnlich das den vertraglichen Dienst der Totenpriester ( ) an den Privatgräbern: Das Schutzdekret Phiops' I. für die beiden Pyramidenstädte des Snefru (Medum und Daschûr) umschreibt die priesterlichen Verpflichtungen am Totentempel durch "Priesterdienst tun", "den Monatsdienst verrichten" und  "das Gottesmahl veranstal-

(1) Vgl. den Namen eines Stiftungsgutes "Horusdienst" Mariette, *Mastabas* D 3 (S. 181).

(2) *Urk.* IV 121 (Übersetzung von Sethe). Immerhin erscheint hier der "Stundendienst" in der gehobenen Sphäre schriftkundiger Leute.

ten" (1), wobei *šd.t ỉbd* und *ỉr.t ỉḫ.t nṯr* besondere wichtige Einzelpflichten der Priester herausheben (2).

Entsprechend heisst dann im Tempeldienst der 12. Dynastie ein Phylenangehöriger vom Monatsdienst bezw. seine Phyle "die vom Monatsdienst". Bei einer Vierzahl von Phylen, die wir für die 12. Dynastie annehmen müssen, entfällt auf jede Phyle 3 Monate im Jahr Dienstzeit.

Nun hat Herodot von seinem ägyptischen Gewährsmann etwas von einem dreimonatlichen Arbeitsdienst bei der Erbauung der grossen Pyramide gehört (3); den Ägyptern der Perserzeit war also offenbar eine derartige zeitliche Verpflichtung nicht fremd, obwohl man sie bei jenen alten Herrschern als üble Menschenschinderei rügte. Flinders Petrie war wohl der erste, der diesen Ablösungsturnus mit der Überschwemmungszeit, während der der ägyptische Bauer beschäftigungslos war, zusammenbrachte (4). Borchardt, der als Fachmann das Arbeitsproblem der Pyramidenbauten erörtert hat, wandelte das dahin ab, dass die Bauarbeit das ganze Jahr weiterlaufen musste, dass allerdings die Haupttransporte des Materials in der Überschwemmungszeit stattfanden, in dieser also die grösste Menschenzahl benötigt wurde (5).

Neben einer kleineren Zahl von Facharbeitern, ähnlich den Abteilungen der Steinmetzen in den Steinbrüchen oder den Handwerkertrupps für die Königsgräber in der thebanischen Weststadt zur Zeit des NR (6), müssten also zeitweilig Hilfsarbeiter, vorwiegend Fellachen, gegen die übliche Naturalversorgung ausgehoben worden sein. Dazu hatten, wie aus dem Wortlaut der königlichen Befreiungsdekrete des AR hervorgeht, die höheren Verwaltungsbeamten in ihrem Bereich das Recht (7). Der Gedanke ist bestechend, dass jenes Phylen-

(1) *Urk.* I 212, 12. 213, 10 vgl. 278, 10. 302/3. 307.

(2) Junker, *Gîza* VI S. 14 übersetzt im Anschluss an das *Äg. Wb.* IV S. 62 "die Monatsfeste feiern", doch trifft das nicht das Wesentliche. Stiftungsurkunden von Privatleuten heben ausdrücklich das tägliche Opfer als Hauptpflicht des Totenpriesters hervor vgl. *Urk.* I 162, 14-15 u. a.

(3) Herod. II 124 αἰεὶ τὴν τρίμηνον ἑκάστην.

(4) Danach Ed. Meyer, *Geschichte Ägyptens* (1887) S. 100 "die drei Monate werden die Überschwemmungszeit sein, während deren die Feldarbeit feiert".

(5) *Entstehung der Pyramide* S. 29. 31.

(6) Kees, *Kulturgeschichte* S. 168 f.

(7) Kees, a. a. O. S. 38.

system mit dreimonatlichem Dienst (*wnw.t*) von der staatlichen Arbeitsfron, die in Form der "corvée" in Ägypten bis in die Neuzeit weiterlebte, auf die sog. Laienpriesterschaft der Tempel als einer Organisation dienender Brüder übertragen wurde. Leider wissen wir wenig vom sozialen Stand der Arbeiter namentlich in älterer Zeit, das Ausmass der Dienstpflicht bei öffentlichen Arbeiten und ihre Versorgung (1). Ihre Verpflegung (Naturallohn) fassten die Abteilungen dekadenweise, doch weisen Andeutungen in der Inschrift Ramses' II. über seine Fürsorge für die Steinarbeiter am Gebel Ahmar bei Heliopolis auf gewisse jährliche, vielleicht auch monatliche Zuteilungen bei den Kontrollen (2).

Für die Entstehung des Stundendienstes Werktätiger mit gleichzeitigem priesterlichen Rang erscheinen die drei Gruppen der durch Königserlasse des AR begünstigten Institutionen als gegebener Boden: königliche Totentempel mit ihren Pyramidenstädten — Göttertempel — Kahäuser und Grabstiftungen.

Werkdienst, Verwaltung und Priesterdienst in den Pyramidenstädten des AR

Unter den zahllosen Titeln des AR hängen besonders zwei mit den "Phylen" zusammen: und . Wir übertragen sie mit "Leiter der Phylenangehörigen" (*ḫrp ỉmjw s3w*) (3) und "Phylenobmann" An sich könnte man beiden nicht ansehen, ob sie sich auf priesterliche Organisationen oder auf Werkabteilungen beziehen. Man muss die Begleittitel zu Hilfe nehmen, um ein Bild von ihren Aufgaben zu gewinnen. Beide haben gemeinsam,

(1) Dykmans, *Histoire économique et sociale de l'ancienne Égypte* II S. 231 f. schätzt die Lage der Handwerker im AR wohl zu günstig ein, wenn er sie im Anschluss an Hypothesen von J. Pirenne als "hommes libres engagés par contrat" bezeichnet.

(2) Kairo 34504 (*Annal. du Serv.* 38 S. 219) Z. 15 und 14, "indem jeder einzelne von euch monatlich registriert ist" ( ), d. h. dass rechtzeitig die Versorgung für einen vollen Monat im voraus zahlenmässig sichergestellt ist (was bekanntlich im Theben der späteren Ramessidenzeit nicht mehr der Fall war).

(3) Zur Lesung s. Junker, *Gîza* VI S. 20.

dass sie eng mit der Verwaltung der königlichen Pyramidenstädte zusammenhängen und mit Priesterstellen an den Totentempeln der Könige verknüpft sind. Sie zeigen jene Verbindung zwischen Dienst für den Fiskus und Priesteramt, die für die wirtschaftliche Ausnutzung der Menschen gehobenen Standes im alten Ägypten kennzeichnend ist. Über diese Grundlage hinaus aber werden Unterschiede erkennbar.

Der Titel taucht in Gise in der Zeit des Neuserrê auf(1). Seine Inhaber waren alle bis auf einen (2), gehören also jener Schicht von Königsabkömmlingen an, in deren Händen die Pflege und der Kult der Pyramidentempel der Könige der 4. Dynastie lag. Mit ihnen sind sie nach dem Umsturz durch die 5. Dynastie und dem Abzug des Königsfriedhofs nach Abusir und Sakkara verarmt (3). Sie kommen ausschliesslich in Verbindung mit der Pyramidenstadt des Cheops und der des Chephren vor; zugleich waren sie mit wenigen Ausnahmen "Gottesdiener" ( ) des Cheops (4) oder des Chephren (5) an ihren Totentempeln. Dazu kommt meist eine Aufsichtsstelle über die Wêb ( ), unter denen wohl wesentlich jugendliche Priesternovizen zu verstehen sind (6), wie wir sie auch im MR unter der Stundenpriesterschaft antreffen. Diese Verpflichtung wird durch die Titel eines oder " Leiters (bezw. Untervor-

(1) Junker, *Gîza* III Abb. 30 S. 175; (*Nśwt-nfr*); zur Datierung Kees, *Beiträge zur altägypt. Provinzialverwaltung* II. *Gött. Nachr.* 1933 S. 588 vgl. Junker a. a. O. S. 15.

(2) Ausnahme scheinbar nur *Urk.* I 230 = Lutz, *Egyptian Tomb Steles* Taf. 3.

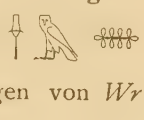
(3) Zu dieser Adelsschicht s. Junker, *Gîza* II S. 39 f; VI S. 23 f. 221 f.

(4) Königsabkömmlinge: Junker, *Vorbericht Gizeh* 1927 S. 144; 1928 S. 188. Brit. Mus. 1288 (*Egypt. Stelae* I 9); ausserdem Urk. I 230 s. o. Anm. 2.

(5) Königsabkömmlinge: Junker, *Gîza* III Abb. 30 (*Nśwt-nfr*). Brit. Mus. 157 b (*Egypt. Stelae* I 6).

(6) "Wêb des Königs" im Kindesalter Kairo 23 (AR): vgl. Kees, *Kulturgeschichte* S. 199. 245.

stehers) der Wêb " (1), seltener eines " Vorstehers der Wêb " (2) ausgedrückt.

Das Amt eines " Leiters der Phylenangehörigen " ist so eng an die Pyramidenstadt gebunden, dass man die Bezeichnung  " Leiter der Phylenangehörigen von *Wr Ḥ'f– Rᵉ* " gebraucht (3). Darin begegnet sich der " Leiter der Phylenangehörigen " mit dem " Phylenobmann ".

Neben diesen priesterlichen Ämtern, die jenen Abkömmlingen des alten Königsgeschlechtes den Lebensunterhalt gewährleisten mussten, wurden sie zu Verwaltungsaufgaben der Pyramidenstädte herangezogen. Sie sind " Vorsteher der Pyramidenstadt " wie der Königsabkömmling *Ity* ( ) oder führen den alten Verwaltungstitel in Verbindung mit Fraktionsbezeichnungen wie " Verwalter der Siedlung " (4), " Verwalter der nördlichen Siedlung " (5) oder " Verwalter der südlichen Fraktion " (6).

Alle diese Angaben müssen sich, wie ich schon an anderer Stelle ausführte (7), auf Teile der Wohnsiedlung, die zur Pyramidenstadt bei Gise gehörte, beziehen. Nach den Ausgrabungen von Selim Hassan östlich der sog. vierten Pyramide können wir uns eine Vorstellung von dieser Siedlung machen. Sie bildet das älteste Glied in einer Kette ähnlicher Anlagen, auf engem Raum fast kasernenartig aneinandergereihter Häuser, — die über Kahun (12. Dynastie) und Tell Amarna zu der Arbeiterstadt bei Der el Medine im westlichen The-

(1) So auch Junker, *Gîza* VI S. 240 (Vater und Sohn!), die sich nicht " Gottesdiener des Cheops " nennen.

(2) Nur *Nśwt-nfr*. Junker, *Gîza* III Abb. 30. S. 175.

(3) Der Königsabkömmling *Ity* Brit. Mus. 157b (*Egypt. Stelae* I 6).

(4) Urk. I 230 (Vater und Sohn). Junker, *Gîza* VI S. 240 (Vater und Sohn). Brit. Mus. 157 b.

(5) Brit. Mus. 1288 (*Egypt. Stelae* I 9).

(6) Junker, *Gîza* III S. 175 (*Nśwt-nfr*).

(7) *Beiträge zur altägypt. Provinzialverwaltung* II *Gött. Nachr.* 1933. S. 589.

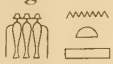
ben führt. In diesen Handwerkersiedlungen hatte auch der Totenpriester seinen Wohnsitz, — genau so, wir wollen es gleich anfügen, wie er mit dem Steinsetzer, Maurer, Maler, Tischler seinen gemeinsamen Platz in einer "Phyle" hatte. Allerdings gebührte einem "Leiter der Spendepriester (Wêb) des Königs" und "Gottesdiener des Cheops (bezw. Chephren)" die Stellung als "Leiter der Phylenangehörigen", meist auch die Aufsicht über das Gemeinwesen der Pyramidenstadt, mindestens eines Teiles derselben. In der Siedlung werden ihnen die grössten und besten Häuser gehören, die sich z. B. in dem Lager bei der Pyramide Sesostris' II, ("Kahun") deutlich herausheben.

Verbindung mit Totendienst ausserhalb des Königskultes am Pyramidentempel erscheint bei Königsabkömmlingen selten. Höhere staatliche Verwaltungsämter erreichte der Königsabkömmling *Nśwt-nfr* etwa zur Zeit des Neuserrê. Er erledigte königliche Aufträge in verschiedenen Gauen in Unter- und Oberägypten (8. und 10. Gau) (1), wuchs aber nicht, wie andere seines Ranges, in den grundbesitzenden Feudaladel der Provinz hinein, sondern fand sein Grab in Gise. Was wir sonst an weltlichen Titeln in diesem Adelskreis in Gise treffen, wirkt ebenso bescheiden wie ihre Grabstätten im Vergleich zu denen der neuen Beamtenschicht in Sakkara. Ein solcher Königsabkommling mag als "Heerführer" (*mr mš'w*) Dienst leisten, sein Sohn als "Schiffmeister" (2). Umso fester hielten sie an der Erblichkeit der Pfründe und des Amtes in der Pyramidenstadt. Der Sohn jenes Heerführers erbte vom Vater mit dem Rang als "Königsabkömmling" zugleich die Stellung als "Leiter der Phylenangehörigen, Verwalter der Siedlung, Leiter der Wêb des Königs".

Ähnlich war der älteste Sohn eines *Śnnw* im Zivilberuf "Schiffmeister und Leiter der Matrosenjugend" daneben wie sein Vater "Leiter der Phylenangehörigen, Verwalter der Siedlung"; beides in der Pyramidenstadt des Cheops (3). Nur die priesterliche Stellung scheint in letzterem Falle etwas verschieden: der Vater nennt sich "Gottesdiener ( ) des Cheops", der Sohn . Vielleicht wurde die Pfründe geteilt. Grundsätzlich herrschte aber über die Erblichkeit des Amtes dieselbe Rechtsauffassung, wie wir sie bei der

(1) Kees a. a. O. S. 588 f. Junker, *Gîza* III S. 172 f.
(2) Junker, *Gîza* VI S. 240.
(3) *Urk.* I 230 = Lutz, *Egyptian Tomb Steles* Taf. 3.

Stellung des "Phylenobmannes" in den Provinztempeln der 12. Dynastie antreffen (1). Alle Zeugnisse des Titels weisen auf Gise, keines auf eine Pyramidenstadt der 5. und 6. Dynastie bei Memphis (2). Darin liegt der grösste Unterschied zum Titel eines "Phylenobmannes".

Im Rang stand ein "Leiter des Phylenangehörigen" offenbar höher. Ihn umgab noch der Abglanz des alten Geburtsadels, die Priesterwürde stand ihm zu, und Junker wird Recht haben, dass die ihm unterstellten Phylen nicht nur die den Kult in den Totentempeln ausübenden "Gottesdiener" und Wêb (des Königs) umfassten, sondern alle am Tempel Tätigen (3). Ihre Eingliederung in dieselbe Organisation erforderte der Dienst an geheiligter Stätte, und eben dieser gab dem bescheidensten Steinmetzen als sein Mass an Würde. Dass dabei mindestens der jüngere Teil der Tempelpriesterschaft, vor allem die Wêb, die Priesternovizen, sich an der Arbeit beteiligen mussten, darf man voraussetzen; denn es scheint auch bei den Provinztempeln der 12. Dynastie die Regel zu sein. Besonders gilt das für jene Gruppe, die gleichzeitig  von einer Pyramidenstadt waren, also Land derselben in einer Art Pachtverhältnis innehatten (4). Vom Ertrag fiel ein Anteil ihnen, ein anderer dem Tempel zu. Aber sicher mussten sie das Land selbst bewirtschaften. Hauptamtliche Priester in grösserer Zahl kannte die Pyramidenstadt des AR nicht. Man beschränkte sich auf einen "obersten Vorlesepriester" ( ) als Ritualleiter, und auch dieser wird wie der "Vorsteher der Phylenangehörigen" zu Verwaltungsaufgaben herangezogen worden sein. Dass er, vielleicht als einziger, ganzjährig im Tempel Dienst tat, geht aus einer Titulatur hervor, die wir im MR in Verbindung mit der Pyramidenstadt des Teti in Sakkara, anscheinend der grössten ihrer Zeit, einmal antreffen (5):

(1) S. weiter unten.

(2) Alte Angaben über die Herkunft der Grabteile Brit. Mus. 157 (= *Egypt. Stelae* I 5-7) und 1288 (I 9) "from the Necropolis of Memphis" sind zweifellos ungenau.

(3) Junker, *Gîza* VI S. 21.

(4) Zu ihrer Stellung Kees, *Kulturgeschichte* S. 30. Junker, *Gîza* VI S. 15 f.

(5) Firth-Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries* Taf. 39 S. 283 f. (Grab des *Ihj*. MR).

" oberster Vorlesepriester vom Jahresdienst, Schreiber des Gottesbuches ". Dies *ỉmj rnp.t* steht doch offenbar im Gegensatz zu dem *ỉmj ỉbd* der sog. Stundenpriesterschaft (1). Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen auch die seit der 5. Dynastie immer zahlreicher werdenden königlichen Befreiungsdekrete für Tempel und Pyramidenstädte ihren Sinn: sie beabsichtigten durchaus nicht, im exemten Bezirk eine Masse von Pfründnern zu schaffen, sondern der Tempelverwaltung die notwendigen Hilfskräfte vorzubehalten, die seine Phylen ergänzten. Solche Sicherungsmassnahmen gegen Eingriffe staatlicher Organe machten sich mit dem wachsenden Eigenbedarf der Tempel als Arbeitgeber notwendig. Diese beginnen eigene Wirtschaftskörper aufzubauen, die dann allerdings in der Lage waren, eigene Kontingente zum Heeresdienst aus ihren Pächtern und Hörigen auszuheben, wie es unter der Regierung Phiops' I. geschah (2).

Das gilt sinngemäss, wie die Befreiungsdekrete des Schepseskaf und Merenrê für die Pyramide des Mykerinos, das Phiops I. für die beiden Pyramidenstädte des Snefru in Medum und Daschûr zeigen, für diese, sobald die Residenz mit den obersten Behörden sie verlassen hatte. Als Provinzstädte waren sie nunmehr dem Zugriff örtlicher Instanzen ausgesetzt. Dass mit der Länge der Zeit und dem Anwachsen der " befreiten " Territorien dem Staat zu viele Arbeitskräfte entzogen wurden, während sich in den exemten Pyramidenstädten ein Drohnentum von Staatsrentnern ausbildete, ist eine Abnutzungserscheinung der Niedergangszeit.

Der Titel taucht erst in der 6. Dynastie auf, lässt sich aber über die Herakleopolitenzeit ins Mittlere Reich verfolgen, erlaubt also Vergleiche zwischen der Phylenorganisation in den Pyramidenstädten und in den Göttertempeln der 12. Dynastie. Für seine Herkunft ist kennzeichnend, dass der älteste Beleg einen in der Laufbahn eines *Nḫbw,* der sich unter Phiops I. zum " königlichen Maurermeister in den beiden Häusern " mit dem Range eines " einzigen Freundes " heraufarbeitete, nennt und zwar bei der untersten Stufe (3): " S. M. ernannte mich zum Untervorsteher

(1) Für die Göttertempel s. dazu später.

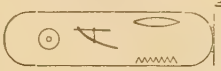
(2) *Urk.* I 102 (*Wnj*); als ihre Anführer die (Gaufürsten).

(3) *Urk.* I 216 (unter Phiops I.).

( ) der Maurer, und zum Vorsteher ( ) der Maurer, (als) Obmann einer Phyle ".

Es handelt sich um eine reine Arbeiterorganisation. Wo der Titel weiterhin erscheint, steht er in engster Beziehung zu Pyramidenstädten, sodass man beispielsweise sagt " Phylenobmann in *Mn ỉśw.t* (des Neuserrê) " (1). Im Unterschied zum sind es nunmehr die Pyramidenstädte der Könige Teti, Phiops' I., Merenrê, Phiops' II. bei Sakkara.

Beispiele aus Gise sind ganz selten. Mir ist ein einziges von der Pyramidenstadt des Chephren bekannt, und das stammt aus der Herakleopolitenzeit (2), als die alte Adelschicht der dort ausgestorben oder ausgetrieben war. Das nächstfolgende von der unbedeutenden Pyramidenstadt des Schepseskaf führt schon nach Sakkara (3). Und wie gesagt, die Würde ist viel geringer. Keiner der bekannten Phylenobmänner gehört der alten Adelsschicht an, keiner führt höhere Hof– oder Staatstitel. Wahrscheinlich liegen die letzten *mtj n sꜣ*, die zum Range eines " einzigen Freundes " aufstiegen, auf dem grossen Friedhof bei der Pyramide Phiops' II. (4).

Aber unter die obersten Chargen, die als Opferträger in den Reliefs des königlichen Totentempels namentlich verewigt wurden, gehörte ein " Phylenobmann " als solcher garnicht. Es darf uns nicht täuschen, wenn ein Gaufürst von Elephantine im Range eines aus dieser Zeit unter seinen Titeln den eines  " Phylenobmannes von *Ḥ^c nfr Mrn–R^c* " neben dem eines " Ortsvorstehers " der Pyramidenstadt Phiops' I. und dem eines " Pächters und Phy-

(1) Schäfer, *Priestergräber* S. 43 f.
(2) Hölscher, *Grabdenkmal des Chephren* S. 113.
(3) Budge, *Lady Meux Collection* S. 97 (einziger Titel).
(4) Jéquier, *Tombeaux de particuliers* S. 86 ein *mtj n sꜣ* an der Pyramidenstadt Phiops' I., daneben " Pächter " von der Pyramidenstadt Phiops' II.

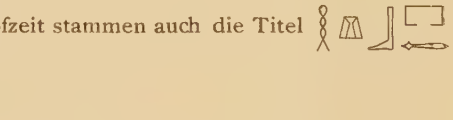
lenschreibers" der Pyramidenstadt Phiops' II. nennt (1). Das waren gewiss Jugendämter in der Residenz, die der in der fernen Provinz Gealterte aus Anhänglichkeit vermerkte. Genau so führte sein Kollege der *Mnj* von Dendera in seinem Grab den Dienst als bei der Pyramidenstadt Phiops' I. und der des Merenrê an (2), sein Nachfolger *Idw* einen gleichartigen bei der Pyramidenstadt Phiops' I. und der Phiops' II. (3).

Dagegen kann es wohl als typisch gelten, dass ein "Geehrter bei Kagemni", also ein Mann aus dem Gefolge dieses grossen Vezirs, als und unter die Klasse der zählte (4).

Der Rang eines "Untergebenen des Königs, Vornehmen des Königs" bedeutete in der 6. Dynastie nicht mehr viel: jedenfalls stand er noch unter dem eines "Freundes" (5). Es handelt sich wohl um einen gewöhnlichen Vorlesepriester, der am benachbarten Totentempel des Teti und vielleicht daneben für den Totendienst des Kagemni tätig war.

Die zahlenmässig stärkste Gruppe von Phylenobmännern, die zugleich an einer Pyramidenstadt waren, gehört schon der Herakleopolitenzeit (6) an. Ein war aber seit der Blütezeit des AR nicht mehr als ein bescheidener Verwalter oder Hofmeister (7).

(1) *Urk.* I 131/132 (*Ppj-nḫt*).

(2) *Urk.* I 268. Aus seiner Hofzeit stammen auch die Titel  .

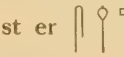
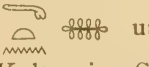
(3) *Urk.* I 270.

(4) Firth-Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries* S. 212 = *Urk.* I 197.

(5) *Urk.* I 250: ein im Rang eines rückt zum auf.

(6) Chephren: Hölscher, *Chephren* S. 113. Neuserrê: Schäfer, *Priestergräber* S. 43 f. 82 f.

(7) Junker, *Giza* III S. 90 f.

Damals fristeten die alten Stiftungen nur noch kümmerlich ihr Leben, ihre Wirtschaft war auf den Stand einer ländlichen Ezbeh herabgesunken. Zu ihrer Verwaltung genügte ein Mann niederen Ranges. Der Phylenobmann ist daher zugleich ihr Verwalter ( ), in seltenen Fällen ist er  "Untervorsteher der Gottesdiener", wie z. B. ein Harsaphhotep, der beim Totentempel des Neuserrê begraben wurde (1). Er diente darin gleichzeitig als Oberpriester ( ). Die Schar ( ), die er vertrat, umfasste sicherlich das Gesamtpersonal der Pyramidenstadt, und wenn er Gottesdienst abhielt, musste er sich seine Assistenten aus den Handwerkern und Pächtern zusammenholen. Eine Einteilung in verschiedene Phylen hat man sich unter diesen Verhältnissen gewiss nicht leisten können. Damit wird die Voraussetzung von Junker, dass der *mtj n sꜣ* in den Pyramidenstädten je eine von vier Phylen vertrat, der *ḫrp ỉmjw sꜣw* dagegen allen vier vorgesetzt war (2), für diese Verfallszeit praktisch gegenstandslos. Gerade das Fehlen eines wirklichen Priestertitels bei vielen dieser  und lässt an dem Fortbestehen eines geordneten Kultus im Stile der älteren Pyramidenstädte zweifeln. Musste doch in der Herakleopolitenzeit ein beim Totentempel des Teti bestatteter *mtj n sꜣ* diese Stellung in zwei Pyramidenstädten ausüben, der alten Pyramidenstadt des Teti und der vielleicht benachbarten des Königs Merikarê aus der Herakleopolitendynastie selbst (3). Einen Priestertitel aber weiss er nicht zu melden. Was also bei der älteren Institution des in den Pyramidenstädten des Cheops und Chephren Regel war, ist bei den Phylenobmännern der Zwischenzeit Ausnahme.

Er ist ein kleiner Gemeindevorsteher oder Verwalter, unter dessen Untergebenen sich zeitweilig, vielleicht überhaupt kein "Priester" im alten Sinn befand. Es erweckt daher falsche Vorstellungen, wenn man seine Stellung als die eines "Leiters einer Priesterabteilung im

(1) Schäfer, *Priestergräber* S. 34.
(2) *Gîza* VI S. 21.
(3) Firth-Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries* S. 187.

Tempel... " umschreibt (1). Die dem entgegenstehende Aussage der Lehre für König Merikarê aus der Herakleopolitenzeit, dass *Ḏd išw.t,* die vorhin genannte Pyramidenstadt des Teti, damals " 10000 Bürger, die Priesterdienst tun, die abgabefrei sind " (2), beherbergte, ist zweifellos weit übertrieben. Aber sie gibt die amtliche Auffassung wieder, die rechtliche Fiktion der Befreiungsdekrete, dass die Bewohner der exemten Pyramidenstädte wegen ihrer Verpflichtung zum priesterlichen Dienst jene Freiheiten genossen.

Ausserhalb der Residenz kommt der Titel " Phylenobmann " nur selten vor (3). Die Feudalzeit hatte also die Stellung des *mtj n sꜣ* herausgearbeitet, ihr Nährboden war der Mittelstand der Residenz. Und die Feudalzeit hat das Amt auch an das Mittlere Reich weitergegeben.

(*Fortsetzung folgt*)

(1) Schäfer a. a. O. S. 34.

(2) Pap. Petersburg 1116 A Z. 100/101 vgl. Kees, *Kulturgeschichte* S. 262.

(3) Blackman, *Meir* IV Taf. 16 (S. 5): ein Sohn des Gaufürsten im Rang eines , also Anfangsstellung eines jungen Adligen; ferner *Annal. du Serv.* 3 S. 256 (Meir).

Bibliographie sémitique. 2

(1. XI. 1946 - 1. X. 1947) *

S. Moscati – Rome

Ce recueil comprend les études concernant l'ancien Orient sémitique, qui ne forment pas l'objet d'autres bibliographies spécifiques. On envisage les matières suivantes : le sémitisme général et comparé, l'épigraphie, le cananéen (excepté l'hébreu), l'araméen (excepté l'araméen biblique et judaïque et le syriaque), l'arabe préislamique. Pour l'archéologie et l'hébreu voir les bulletins de *Biblica* ; pour l'accadien et l'ugaritien la *Keilschriftbibliographie* d'*Orientalia*.

Dans l'intérêt des sémitisants, on indique en surplus quelques écrits plus importants se référant aux autres matières ici omises de l'ancien Orient sémitique (grammaires, dictionnaires, encyclopédies, linguistique fondamentale).

L'ordre et le système suivis sont ceux de la *Keilschriftbibliographie* d'*Orientalia*. On prie vivement les auteurs de vouloir envoyer ou signaler leurs publications, surtout les moins accessibles.

Les principales revues et collections consultées, avec les sigles correspondants, sont les suivantes : AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research ; AfO = Archif für Orientforschung ; AIBL = Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Comptes rendus) ; AJA = American Journal of Archaeology ; AJSL = American Journal of Semitic Languages ; AnOr = Analecta Orientalia ; ArOr = Archiv Orientální ; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research ; Bibl = Biblica ; BJPES = Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society ; BJRL = Bulletin of the John Rylands Library ; BO = Biblioteca Orientalis ; BSLP = Bulletin de la Société de Linguistique de Paris ; BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies ; CBQ = Catholic Biblical Quarterly ; ChrE = Chronique d'Égypte ; CQ = Crozer Quarterly ; FF = Forschungen und Fortschritte ; GLECS = Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques (Comptes rendus) ; HUCA = Hebrew Union College Annual ; Iraq ; JA = Journal Asiatique ; JAOS = Journal of the American Oriental Society ; JBL = Journal of Biblical Literature ; JEA = Journal of Egyptian Archaeology ; JEOL = Jaarbericht ' Ex Oriente Lux ' ; JNES = Journal of Near East Studies ; JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society ; JQR = Jewish Quarterly Review ; JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society ; JTS = Journal of Theological Studies ;

* On indique en outre les publications qu'on n'a pu signaler dans le recueil précédent (*Orientalia* 16 [1947] 103-29).

Kedem ; Kirjat Sepher ; MAOG = Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft ; MS = Mélanges Syriens ; Mus = Muséon ; MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph ; Or = Orientalia ; PEQ = Palestine Exploration Quarterly ; QDAP = Quarterly of the Departement of Antiquities in Palestine ; RB = Revue biblique ; RES = Revue des études sémitiques ; RSE = Rassegna di Studi Etiopici ; RHR = Revue de l'histoire des religions ; RSO = Rivista degli Studi Orientali ; Sef = Sefarad ; SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni ; SO = Studia Orientalia ; Sumer ; Syria ; Tarbiz ; ThZ = Theologische Zeitschrift ; TLZ = Theologische Literaturzeitung ; WO = Die Welt des Orients.

a) Livres

1. Becker, J. H., Het begrip nefesj in het Oude Testament. 136 p. Amsterdam 1942.
2. Bercher, L., Lexique arabe-français. 2e éd. 244, 107 p. Alger 1944. J. Carbonel.
3. Braun, F.-M., L'œuvre du Père Lagrange, étude et bibliographie. 346 p. Fribourg en Suisse 1943. Éditions de l'Imprimerie St-Paul.
4. Cantineau, J., Cours de phonétique arabe (Introduction — 1. Notions générales — 2. Le consonantisme — 3. Le vocalisme. — 4. Syllabe, accent et rythme — 5. Bibliographie). v-173 p. 40 policopiées. Alger 1941. G. Millen.
5. Contenau, G., La civilisation phénicienne. Éd. de 1928, complétée par un chapitre annexe. 458 p. Paris 1939. Payot.
6. — Les civilisations du Proche Orient (Collection : Que sais-je ?). 125 p. Paris 1945. Presses Universitaires.
7. Feigin, S. I., Missitrei Heavar. From the Secret of the Past (Part 2, 16. The Names of the Hebrew Language : 233-61 — 17. Hebrew and Ugaritic : 262-6 — 23. The Traces of the Case Endings in the Old Testament : 337-42). New York 1943.
8. Gabriel-Leroux, J., Les premières civilisations de la Mediterranée (Collection : Que sais-je ?). Paris 1942. Presses Universitaires.
9. Gemser, B., Die merkwaardigste verskijnsel in die Hebreeuse taal en sy verklaring. 32 p. Pretoria 1941.
10. Joüon, P., Grammaire de l'hébreu biblique. 2e éd. (anastatique). XII-543 p. Paradigmes et index, 79 p. Rome 1947. Pontificium Institutum Biblicum.
11. Lefevre, J., Précis de grammaire hébraique suivi de textes de la Bible avec traduction juxtalinéaire. 182, 22 p. Paris 1945. Firmin-Didot.
12. Livny, I., A Grammar of Ancient and Modern Hebrew. XXII-242 p. Jerusalem 1940 (hébr.).
13. Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud, Tomes I-II. 1000 p., 70 pl. figs. Paris 1939. Geuthner.
14. Montet, P., Le drame d'Avaris. Essai sur la pénétration des Sémites en Egypte. 224 p., 16 pl. Paris 1941. Geuthner.
15. Moscati, S., Civiltà e lingue semitiche (1. La regione — 2. Storia. — 3. Le lingue semitiche — 4. Scritture — 5. La civiltà dei Semiti)

(Università degli studi di Roma, Facoltà di Lettere). 80 p., 3 tav. Roma 1947. Castellani.

16. Nat, J.-Koopmans, J. J., Hebreeuwsche Grammatica. XII-186 p. Leiden 1945. E. J. Brill.
17. Neufeld, E., Ancient Hebrew Marriage Laws. With Special References to General Semitic Laws and Customs. XX-304 p. London 1944. Longmans, Green and Co.
18. Noth, M., Die Welt des Alten Testaments (3. Teil: Elemente der altorientalischen Geschichte). Berlin 1940. XVI-268 p., 4 Taf.
19. Pérez Bustamante, C., Historia de la literatura universal. XVI-992 p. (Literaturas orientales: 1-60 [B. Celada]; Literatura Hebraica: 61-124 [F. Cantera Burgos]). Madrid 1946. Atlas.
20. Philby, J. B., Sheba's Daughters. London 1939. Methuen & Company.
21. Press, I., A Topographical-Historical Encyclopaedia of Palestine. Vol. I: Introduction, Ibdar – Gat-Rimon. 89-179-VIII p., 24 pl., 2 maps. Jerusalem 1946. Rubin Mass.
22. Révész, G., Ursprung und Vorgeschichte der Sprache. 279 p. Bern 4946. A. G. Francke.
23. Schilling, D., Grammaire hébraique élémentaire suivie d'une anthologie et d'un lexique. 108 p. Paris 1943. Beauchesne et ses fils.
24. Shipley, J. T., Encyclopedia of Literature, vol. I: p. 1-571; vol. II: 571-1188 (Accadian Literature: 1-3 [S. N. Kramer]; Arabic Lit.: 19-48 [E. J. Jurji]; Aramaic Lit.: 48-56 (F. Rosenthal]; Canaanite Lit.: 117-20 [H. L. Ginsberg]; Ethiopic Lit.: 271-7 [S. A. B. Mercer]; Hebrew Lit.: 384-405 [Auerbach]). New York 1946.
25. Torczyner, N., תעורת לכיש (Library of Palestinology of the Jewish Palestine Exploration Society, ed. S. Yeivin, 15/17). Jerusalem 1940 (hébr.).
26. Van den Oudenrijn, M. A., Les fouilles de Lākîš et l'étude de l'Ancien Testament (Discours universitaires, nouv. série 2). 56 p. Fribourg en Suisse 1942. Librairie de l'Université.
27. Yungfleisch, S., A Scientific Hebrew Grammar for Beginners. XII-141 p. Philadelphia 1941. Jewish Publication Society.
28. Zolli, E., Introduzione allo studio dell'ebraico anticotestamentario. 123 p. Roma 1947. Belardetti.

b) Articles

1. Andrews, D. K., The Translations of the Aramaic *Dî* in the Greek Bibles: JBL 66 (1947) 15-51.
2. Avigad, N., A Seal of a Slave-Wife (Amah): PEQ 68 (1946) 125-32.
3. Bea, A., Die Entstehung des Alphabets. Eine kritische Übersicht: Miscellanea Giovanni Mercati 6 (1947) 1-35.
4. — Papyri aramaicae nuper detectae: Bibl 27 (1946) 295.
5. Beeston, A. F. L., Two Shabwa Inscriptions: Mus 60 (1947) 51-5.
6. Ben-Dor, I., Two Hebrew Seals (1. A Hebrew Signet-Ring — 2. Two Stamped Jar-Handles from Tell Judeida): QDAP 13 (1947) 64-7.
7. Benhamenda, A., Toujours à propos de *mittu – muttu*: Bulletin des études arabes 15 (1943) 134.

8. Blake, F. R., Studies in Semitic Grammar IV (1. The "Emphatic" Consonants in Semitic — 2. The Vocalization of the Pretonic Open Syllable in Hebrew — 3. Aramaic *z* for Semitic z_1 and *d*): JAOS 66 (1946) 212-8.
9. Blanchet, A., Observations sur les monnaies trouvées dans le quartier de la Marine d'Alger: AIBL 1941, 272-7.
10. Canard, M., *mittu - muttu*: Bulletin des études arabes 13 (1943) 73.
11. Cantineau, J., La Susiane dans une inscription palmyrénienne: MS 1, 277-9.
12. — Le nom de nombre "six" dans les langues sémitiques: Bulletin des études arabes 13 (1943) 72.
13. — Toujours à propos de *mittu - muttu*: Bulletin des études arabes 15 (1943) 134.
14. —, Leschi, Monnaies puniques d'Alger: AIBL 1941, 263-72.
15. Celada, B., Literaturas orientales: C. Pérez Bustamante, Historia de la literatura universal, 1-60; cf. a 19.
16. Chabot, J.-B., Notes palmyréniennes: AIBL 1941, 109-15.
17. — Une inscription carthaginoise: AIBL 1944, 391-3.
18. Chehab, M., Tombe phénicienne de Sin el Fil: MS 2, 803-9.
19. Contenau, G., Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques: MS 1, 11-4.
20. Conti Rossini, C., Incisioni rupestri all'Hagghèr: RSE 3 (1943) 102-6, 5 fig.
21. — L'iscrizione etiopica di Ham: Rendiconti della Reale Accademia d'Italia 1 (1939), 114 p., 10 fig.
22. — Pubblicazioni etiopistiche dal 1936 al 1945: RSE 4 (1944-5) 1-132.
23. — Una iscrizione su obelisco di Anzà: RSE 2 (1942) 21-8, 4 fig.
24. Davico, A., Ritrovamenti sud-arabici nella zona del Cascasé: RSE 5 (1946) 1-6, 5 fig.
25. De Langhe, R., L'enclitique cananéenne *-m(a)*: Mélanges L. T. Lefort (Mus 59 [1946]) 89-111.
26. Dhorme, E., Déchiffrement des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Byblos: AIBL 1946, 360-5; 472-9.
27. — Etymologie de *qâtum* "main": Revue d'Assyriologie 28 (1941) 89.
28. — La religion primitive des Sémites, à propos d'un ouvrage récent: RHR, 128 (1944) 1-27.
29. Du Mesnil du Buisson, R., A propos des inscriptions palmyréniennes de Doura-Europos: RES 5 (1939) 95-6.
30. Dupont-Sommer, A., Deux inscriptions araméennes du Lac Sevan: AIBL 1946, 126-30.
30a. — Le sincrétisme religieux des Juifs d'Éléphantine d'après un ostracon araméen inédit: RHR 130 (1945) 17-28.
30b. — «Bêl et Nabû, Šamaš et Nergal» sur un ostracon araméen inédit d'Éléphantine: RHR 128 (1944) 28-39.
31. Dussaud, R., Peut-on identifier l'Apollon barbu de Hiérapolis de Syrie?: RHR 126 (1942-3) 128-49.
32. — Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants: AIBL 1946, 371-87.
33. Eissfeldt, O., Linos und Alijan: MS 1, 161-70.

34. Friedrich, J., Zur Einleitungsformel der ältesten phönizischen Inschriften aus Byblos: MS 1, 39-47.
35. Furlani, G., [Le religioni del]l'Asia occidentale antica (1. Introduzione — 2. Sumeri — 3. Elamiti — Babilonesi e Assiri — 4. Gli dèi — 5. La mitologia — 6. La magia — 7. Il culto — 8. I Biainei (Urartei) — 9. Gli Hurriti — 10. Gli Hittiti — I Cananei e i Fenici — 11. Gli dèi — 12. Il culto — 13. Gli Aramei): N. Turchi, Le religioni del mondo (Roma 1947) 169-99.
36. Gaster, T. H., The Magical Inscription from Arslan Tash: JNES 6 (1947) 186-8.
37. Ginsberg, H. L., Canaanite Literature: J. T. Shipley, Encyclopedia of Literature 117-20; cf. a 24.
37a. Grébaut, S., La forme adjectivale trilitère *qatāl* et la forme quadrilitère correspondante en tant qu'expression d'une particularité physique: GLECS 4 (1946) 20.
38. Guillaume, A., Hebrew Notes (1. Isaiah I, 4 — 2. Isaiah VI, 13 — 3. Amos III, 12): PEQ 69 (1947) 40-4.
39. — The Ḫabiru, the Hebrews, and the Arabs (1. The Hebrew Genealogical Tradition — 2. The Ḫabiru in Archaeology — 3. The Root ערב and its Relation to עבר — 4. The Form and Meaning of the Word Ḫabiru): PEQ 78 (1946) 64-85.
40. — The Phoenician Graffito in the Holt Collection of the National Museum of Wales: Iraq 7 (1940) 67-8.
41. Henninger, J., Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen (Einleitung — 1. Allgemeines über die altsüdarabischen Hochkulturen — 2. Das Opfer: Materie, Ritus, Anlässe und Zwecke, Darbringer, Empfänger — 3. Unterschiede zwischen dem altsüdarabischen und altnordarabischen Opfer — Schlussbemerkungen): Anthropos 37-40 (1942-45) 779-810.
42. Honeyman, A. M., Varia Punica (1. Dido - Virago - Elissa — 2. Methres — 3. Aliquis nostris ex ossibus — 4. A Hippiatric Prescription by Mago — 5. The Numismatic Legend צין): American Journal of Philology 68 (1947) 77-82.
43. — The Phœnician Title מתרח עשתרני: RHR 121 (1940) 5-17.
44. Humbert, P., Asher chez Philon de Byblos?: RES 1941, 61-6.
45. Ishaq, R. B., The Aramaeans: Their Language and Script: Sumer 3 (1947) 318-27 (arab.).
46. Jamme, A., Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques: Mus 60 (1947) 57-147.
47. Jean, C.-F., Notules de sémantique hébraïque: MS 2, 707-22.
47a. — Vestiges de cananéisme dans l'amorite des lettres de Mari: GLECS 4 (1946) 25-7.
48. Köhler, L., Alttestamentliche Wortforschung: *Parġōsch* der Floh: ThZ 2 (1946) 469-70.
49. — Alttestamentliche Wortforschung: *Bᵉdīl* und *bᵉdīlīm*: ThZ 3 (1947) 155-6; *Sīg*, *Sīgīm*: 232-4; *Pūk*: 1. schwarze Spinne, 2. Hartmörtel: 314-8.
50. Kutsher, J., An Aramaic Leather Scroll of the Fifth Century B. C.: Kedem 2 (1945) 66-74.

51. — Two Hebrew Seals : Kedem 1 (1942) 44-5.
52. Leclercq, H., Phénicie : Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 14 (1939) 674-82.
53. Leslau, W., Sur le diminutif verbal en sémitique : Word 1945, 277-80.
54. Levi Della Vida, G., « El » padrone della terra : RSO 21 (1945-6) 247 8.
55. — Une bilingue gréco-palmyrénienne à Cos : MS 2, 883-6.
56. Lévy, I., Deux noms phéniciens altérés chez Josèphe : MS 2, 539-45.
57. Liebreich, L. J., Observations on "Some Rabbinic Evidence for a Hebrew Root ידע = ודע (JQR XXXVII, 177-8)" : JQR 37 (1946-7) 337-9.
58. Littmann, E., Ṣafā-Inschriften : MS 2, 661-71.
59. Maisler, B., Zur Urgeschichte des phönizisch-hebräischen Alphabets : JPOS 18 (1946) 278-91, 5 fig.
60. Meek, T. J., The Beginnings of Writing : University of Toronto Quarterly 11 (1941) 15-24.
61. Michaud, H., Le témoignage des ostraca de Tell Douweir concernant le prophète Jérémie : RES 1941, 42-60.
62. Monneret de Villard, U., L'iscrizione etiopica di Ham e l'epigrafia meroitica : Aegyptus 20 (1940) 61-8.
63. Moscati, S., Gli Ebrei e il mare : Antonianum 22 (1947) 92-5 (rapprochement entre le mot יָם et les racines à base *hm*).
64. — Il biconsonantismo nelle lingue semitiche : Bibl 28 (1947) 113-35.
65. Noth, M., Zum Ursprung der phönikischen Küstenstädte [Beirut ; Sidon ; Tyrus ; Byblos ; el-Batrūn ; Sarepta ; Uzu ; el-Enfe ; Arwad ; Ras-Schamra ; Dscheble ; ʿAkka ; Dor ; Jāfa ; Ullaza ; Askalon] : WO 1 (1947) 21-8.
66. Obermann, J., Inscribed Tiles from the Synagogue of Dura. With an Excursus on their Dating and Classification and Four Plates : Berytus 7, fasc. 2 (1942) 89-138.
67. — Sentence Negation in Ugaritic : JBL 65 (1946) 233-48.
68. Orlinsky, H. M., A Rejoinder : JBL 64 (1945) 400-2.
69. — Notes on the Qal Infinitive Construct and the Verbal Noun in Biblical Hebrew : JAOS 67 (1947) 107-26.
70. Philby, J. B.-Tritton, A. S., Najran Inscriptions : JRAS 1944, 119-29.
71. Picard, G., Le sanctuaire dit de Tanit à Carthage : AIBL 1945, 443-52.
72. Plassmann, T., Notes on the Stem *d-b-r* : CBQ 4 (1942) 119-32.
73. Reifenberg, A., Ancient Hebrew Seals, III : PEQ 74 (1942) 109-12, 1 pl.
74. — Hebrew Shekel of the Fifth Century B. C. : PEQ 75 (1943) 100-4, 1 pl.
75. Robert, J. et L., Bulletin épigraphique : Syrie, Palestine, Arabie, Mésopotamie : Revue des études grecques 54 (1941) 262-6 ; 55 (1942) 358-62 ; 57 (1944) 233-7.
76. Rodinson, M., Safaitic Inscriptions : Sumer 2 (1946) 137-55.
77. Ronzevalle, S., Deux sanctuaires phéniciens (1. Relief du Wādi ʿAšoūr. Offrande d'une victime [cervidé ?] à une déesse, à l'époque perse — 2. Le Ǧebel Saydé, près Kafroūn [Alaouites]. Enceinte et sanctuaire) : MUSJ 26 (1944-6) 81-97.

78. Rosenthal, F., Aramaic Literature : J. T. Shipley, Encyclopedia of Literature 48-56 ; cf. a 24.
79. Ryckmans, G., A propos de l'inscription de Baroda, note additionelle : Mus 59 (1946) 162-3.
80. — Chronologie sabéenne : AIBL 1943, 236-46.
81. — Epigrafische voorislamietische bronnen uit Arabië : Mededeelingen van de Kon. Vlaamsche Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schoone Kunsten van Belgie, Jaarg. 3, n. 5. Bruxelles 1941, 11 p.
82. — Inscriptions safaïtiques du Wâdî Roushedî : MS 2, 507-20.
83. — Les inscriptions monothéistes sabéennes : Miscellanea in honorem Alberti De Meyer 1, 194-205. Louvain 1946.
84. — Notes épigraphiques. Quatrième série (VIII. Graffites rupestres du Nejran — IX. Un sceau avec légende sud-arabe — X. Une mission scientifique égyptienne en Arabie méridionale) : Mus 60 (1947) 149-70.
85. — Une inscription chrétienne sabéenne aux Musées d'Antiquités d'Istanbul : Mus 59 (1946) 165-72.
86. Sidersky, D., Contribution à l'étude du proto-phénicien des textes de Ras-Shamra : MS 2, 625-40.
87. Snaith, N. H., The Width and Length of Words : Expository Times 55 (1943-4) 265-8.
88. Starcky, J., Deux textes religieux de Palmyre : AIBL 1946, 391-5.
89. Thomas, W. D., Jerusalem in the Lachish Ostraca : PEQ 68 (1946) 86-91.
90. — Some Rabbinic Evidence for a Hebrew Root ידע = וּדְע : JQR 37 (1946-7) 177-8.
91. Torczyner, H., Abbreviation or Haplography ? : JBL 64 (1945) 399.
92. — A Hebrew Incantation against Night-Demons from Biblical Times : JNES 6 (1947) 18-29.
93. — Semel ha-qin'ah ha-maqneh (1. Ecclesiastes 4 4 — 2. Akkadian *šamallū*(*m*) — 3. סמל, A Loan Word — 4. Phoenicians Inscriptions — 5. *Šamala napṭur* — 6. קנה Synonym of גאל) : JBL 65 (1946) 293-302.
94. van der Ploeg, J., Le sens du verbe hébreu ברא *bārā'*, étude sémasiologique : Mus 59 (1946) 143-57.
95. von Soden, W., Zum akkadischen Wörterbuch. 1-5 (1. Zur Nominalform *qutullā'* — 2. *ḫašāḫu* — 3. *sakbû* — 4. *parāṭu* — 5. *naparqudu*) : Or 15 (1946) 423-31.
96. Vriezen, T. C., Overzicht van nieuwere Scandinaafsche litteratur over het Nabije Oosten, I : BO 3 (1946) 1-5.
97. Yahuda, A. S., Hebrew Words of Egyptian Origin (1. יְעִים — 2. מַרְחֶשֶׁת — 3. טַרְבֶּכֶת — 4. תַּחְרָא — 5. חַמָּנִים — 6. אִטִּים — 7. הִתְוָה 8. פְּקַח־קוֹחַ — 9. פַּרְוִים — 10. פַּרְוָר) : JBL 66 (1947) 83-90.
98. Walker, J., A South Arabian Inscription in the Baroda State Museum : Mus 59 (1946) 159-62.
99. Wolfson, H. A., Arabic and Hebrew Terms for Matter and Element with Especial Reference to Saadia : JQR 38 (1947-8) 47-61.
100. Zolli, E., Note di lessicografia biblica. II. *Shēgāl* שְׁגָל : Bibl 28 (1947) 147-51.

c) Recensions

1. Becker, J. H., Het begrip nefesj in het Oude Testament: BO 1 (1943-4) 55 (J. H. Hospers).
2. Bercher, L., Lexique arabe-français: BSOS 12 (1947) 242-3 (A. S. Tritton).
3. Braun, F.-M., L'œuvre du Père Lagrange: ThZ 2 (1946) 462-6 (K. L. Schmidt).
4. Brønno, E., Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origines: JNES 6 (1947) 190-2 (F. R. Blake); ThZ 3 (1947) 221-3 (W. Baumgartner).
5. Cantineau, J., Cours de phonétique arabe: BSLP 42 (1945) f. 2, 173 (M. Cohen).
6. Carra de Vaux, B., Tableau des racines sémitiques (arabe-hébreu) accompagnées de comparaisons: BSOS 12 (1947) 242 (A. S. Tritton); BO 3 (1946) 126-7 (J. H. Hospers-A. M. A. Jansen).
7. Clemen, C., Die phönikische Religion nach Philo von Byblos: RHR 122 (1940) 161-3 (R. Dussaud).
8. Cuny, A., Recherches sur le vocalisme, le consonantisme et la formation des racines en «nostratique», ancêtre de l'indo-européen et du chamito-sémitique: Or 16 (1947) 136-9 (G. Nencioni); BSOS 12 (1947) 243 (A. S. Tritton); BSLP 42 (1945) f. 2, 21-3 (M. Cohen).
9. De Keyzer, J., Beschavingsgeschiednis van het Oude Oosten: BO 2 (1945) 25-9 (L. G. Leeuwenburg).
10. De Langhe, R., Les textes de Ras Shamrā-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament: RB 54 (1947) 283-7 (R. de Vaux); JBL 66 (1947) 248 (C. H. Gordon).
11. Du Mesnil du Buisson, R., Inventaire des inscriptions palmyréniennes de Doura-Europos: JA 231 (1939) 139-40 (J. Taslé).
12. Dunand, M., Byblia Grammata. Documents et recherches sur le développement de l'écriture: MUSJ 26 (1944-6) 99-103 (H. Fleisch); Mus 60 (1947) 194-6 (G. Ryckmans).
13. Dussaud, R., Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens: BO 4 (1947) 64-5 (T. C. Vriezen).
14. Finegan, J., Light from the Ancient Past: CBQ 9 (1947) 121 (C. Gumbinger); AJA 50 (1946) 425-6 (C. C. McCown).
15. Fleisch, H., Les verbes à allongement vocalique interne en sémitique: Études 248 (1946) 316-7 (A. Cuny); BSLP 42 (1945) f. 2, 167-72 (M. Cohen).
16. Garcia y Bellido, A., Fenicios y Carthaginenses en Occidente: AJA 50 (1946) 430-1 (R. Carpenter); BO 1 (1943-4) 36-7 (C. Kern).
17. Gaudefroy-Demombynes, M.-Blachère, R., Grammaire de l'arabe classique: MUSJ 26 (1944-6) 141-2 (H. Fleisch).
18. Gemser, B., Die merkwaardigste verkijnsel in die Hebreeuse taal en sy verklaring: BO 3 (1946) 88-90 (H. A. Brongers).

18a. Goossens, G., Hiérapolis de Syrie: RHR 128 (1944) 150-4 (R. Dussaud).

19. Haldar, A., Associations of Cult Prophets among the Ancient Semits: BO 3 (1946) 12-5 (J. van der Ploeg); Norsk Teologisk Tidsskrift 47 (1946) 246-9 (S. Mowinckel).
20. Jean, C.-F., Grammaire hébraique élémentaire: MUSJ 26 (1944-6) 136-7 (H. Fleisch); BO 2 (1945) 100-3 (J. J. Koopmans).
21. Lefevre, J., Précis de grammaire hébraique: BO 3 (1946) 61-3 (J. J. Koopmans); BSLP 42 (1945) f. 2, 172 (M. Cohen); Nouvelle Revue Théologique 68 (1946) 884 (G. Lambert).
22. Leslau, W., Bibliography of the Semitic Languages of Ethiopia: Anglican Theological Review 28 (1946) 175-6 (A. Jeffery); JAOS 66 (1946) 270 (Z. S. Harris).
23. Livny, J., A Grammar of Ancient and Modern Hebrew: JQR 33 (1942-3) 511-3 (W. Chomsky).
24. Montet, P., Le drame d'Avaris. Essai sur la pénétration des Sémites en Egypte: BO 1 (1943-4) 45-8 (J. Janssen).
25. Nat, J.-Koopmans, J. J., Hebreeuwsche Grammatica: BO 3 (1946) 5-7 (J. H. Hospers).
26. Neufeld, E., Ancient Hebrew Marriage Laws. With Special References to General Semitic Laws and Customs: BO 3 (1946) 135-7 (A. van Praag); BSOS 11 (1946) 872-3 (S. G. V. FitzGerald); JTS 46 (1945) 71-3 (H. W. Robinson); BASOR 98 (1945) 31 (W. F. Albright).
27. Noth, M., Die Welt des Alten Testaments: BO 1 (1943-4) 98-100 (H. A. Brongers).
28. Orlinsky, H. M., An Indexed Bibliography of the Writings of W. F. Albright: CBQ 4 (1942) 282-3 (M. J. Gruenthaner).
29. Patton, J. H., Canaanite Parallels in the Book of Psalms: JTS 48 (1947) 148 (G. R. Driver); BO 4 (1947) 120-1 (C. T. Niemeyer).
30. Pérez Bustamante, C., Historia de la literatura universal: Sef 6 (1946) 437-9 (D. Gonzalo Maeso).
31. Pettazzoni, R., Saggi di storia delle religioni e di mitologia: RSO 21 (1946) 249-50 (G. Levi Della Vida).
32. Press, J., A Topographical-Historical Encyclopaedia of Palestine. Vol. I: BO 4 (1947) 109-10 (J. J. Koopmans).
33. Pritchard, J. A., Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses known through Literature: Mus 60 (1947) 197-8 (G. Ryckmans).
34. Révész, G., Ursprung und Vorgeschichte der Sprache: BO 4 (1947) 97-9 (W. Couvreur).
35. Rosenthal, F., Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen: Kirjat Sepher 19 (1942) 177-81 (J. Kutscher); BASOR 84 (1941) 21 (W. F. Albright).
36. Schilling, D., Grammaire hébraique élémentaire: BO 3 (1946) 61-3 (J. J. Koopmans).
37. Skoss, S. L., The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible Known as Kitāb Jāmiʿ al-Alfāẓ (Agrōn) of David al-Fāsī the Karaite: JQR 37 (1946) 199-207 (I. Markon); CBQ 9 (1947) 246 (L. Hartman).
38. Syria. Division IV: Semitic Inscriptions by E. Littmann. Section C: Safaitic Inscriptions: MUSJ 26 (1944-6) 107-8 (R. Mouterde).

39. van den Oudenrijn, M. A., Les fouilles de Lākíš et l'étude de l'Ancien Testament: BO 2 (1945) 48 (J. Simons); Mus 56 (1943) 157 (G. Ryckmans); Ephemerides Theologicae Lovanienses 20 (1943) 106 (J. Coppens); Angelicum 23 (1946) 77 (G. Behler); Expository Times 57 (1945-6) 80 (H. H. Rowley).
40. Yungfleisch, S., A Scientific Grammar for Beginners: CBQ 4 (1942) 187-9 (W. H. McClellan); Revista Bíblica 4 (1942) 214 (J. Straubinger).
41. Zorell, F., Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, fasc. 1-2: CBQ 4 (1942) 377-9 (W. H. McClellan); fasc. 1-5: BO 4 (1947) 36-8 (J. J. Koopmans); fasc. 5: Mus 60 (1947) 198-9 (G. Ryckmans).

* * *

Albright, W. F.: c 26, 35
Andrews, D. K.: b 1
Auerbach: a 24
Avigad, N.: b 2

Baumgartner, W.: c 4
Bea, A.: b 3, 4
Becker, J. H.: a 1; c 1
Beeston, A. F. L.: b 5
Behler, G.: c 39
Ben-Dor, I.: b 6
Benhamenda, A.: b 7
Bercher, L.: a 2; c 2
Blachère, R.: c 17
Blake, F. R.: b 8; c 4
Blanchet, A.: b 9
Braun, F.-M.: a 3; c 3
Brønno, E.: c 4
Brongers, H. A.: c 18, 27

Canard, M.: b 10
Cantera Burgos, F.: a 19
Cantineau, J.: a 4; b 11, 12, 13, 14: c 5
Carpenter, R.: c 16
Carra de Vaux, B.: c 6
Celada, B.: a 19; b 15
Chabot, J.-B.: b 16, 17
Chehab, M.: b 18
Chomsky, W.: c 23
Clemen, C.: c 7
Cohen, M.: c 5, 8, 15, 21
Contenau, G.: a 5, 6; b 19
Conti Rossini, C.: b 20, 21, 22, 23
Coppens, J.: c 39
Couvreur, W.: c 34
Cuny, A.: c 8, 15

Davico, A.: b 24
De Keyzer, J.: c 9
De Langhe, R.: b 25; c 10
de Vaux, R.: c 10
Dhorme, E.: b 26, 27, 28
Driver, G. R.: c 29
Du Mesnil du Buisson, R.: b 29; c 11
Dunand, M.: c 12
Dupont-Sommer, A.: b 30, 30a, 30b
Dussaud, R.: b 31, 32; c 7, 13, 18a

Eissfeldt, O.: b 33

Feigin, S. I.: a 7
FitzGerald, S. G. V.: c 26
Finegan, J.: c 14
Fleisch, H.: c 12, 15, 17, 20
Friedrich, J.: b 34
Furlani, G.: b 35

Gabriel-Leroux, J.: a 8
Garcia y Bellido, A.: c 16
Gaster, T. H.: b 36
Gaudefroy-Demombynes M.: c 17
Gemser, B.: a 9; c 18
Ginsberg, H. L.: a 24; b 37
Gonzalo Maeso, D.: c 30
Goossens, G.: c 18a
Gordon C. H.: c 10
Grébaut, S.: b 37a
Gruenthaner, M. J.: c 28
Guillaume, A.: b 38, 39, 40
Gumbinger, C.: c 14

Haldar, A.: c 19
Harris, Z. S.: c 22
Hartman, L.: c 37
Henninger, J.: b 41
Honeyman, A. M.: b 42, 43
Hospers, J. H.: c 1, 6, 25
Humbert, P.: b 44

Ishaq, R. B.: b 45

Jamme, A. : b 46
Jansen, A. M. A. : c 6
Janssen, J. : c 24
Jean, C.-F. : b 47, 47a ; c 20
Jeffery, A. : c 22
Joüon, P. : a 10
Jurji, E. J. : a 24

Kern, C. : c 16
Köhler, L. : b 48, 49
Koopmans, J. J. : a 16 ; c 20, 21, 25, 32, 36, 41
Kramer, S. N. : a 24
Kutsher, J. : b 50, 51 ; c 35

Lambert, G. : c 21
Leclerc, H. : b 52
Leeuwenburg, L. G. : c 9
Lefevre, J. : a 11 ; c 21
Leschi : b 14
Leslau, W. : b 53 ; c 22
Levi Della Vida, G. : b 54, 55 ; c 31
Lévy, I. : b 56
Liebreich, L. J. : b 57
Littmann, E. : b 58 ; c 38
Livny, I. : a 12 ; c 23

Maisler, B. : b 59
Markon, I. : c 37
McClellan, W. H. : c 40, 41
McCown, C. C. : c 14
Meek, T. J. : b 60
Mercer, S. A. B. : a 24
Michaud, H. : b 61
Monneret de Villard, U. : b 62
Montet, P. : a 14 ; c 24
Moscati, S. : a 15 ; b 63, 64
Mouterde, R. : c 38
Mowinckel, S. : c 19

Nat, J. : a 16 ; c 25
Nencioni, G. : c 8
Neufeld, E. : a 17 ; c 26
Niemeyer, C. T. : c 29
Noth, M. : a 18 ; b 65 ; c 27

Obermann, J. : b 66, 67
Orlinsky, H. M. : b 68, 69 ; c 27

Patton, J. H. : c 29
Pérez Bustamante, C. : a 19 ; c 30
Pettazzoni, R. : c 31
Philby, J. B. : a 20 ; b 70
Picard, G. : b 71
Plassmann, T. : b 72
Press, I. : a 21 ; c 32
Pritchard, J. A. : c 33

Reifenberg, A. : b 73, 74
Révész, G. : a 22 ; c 34
Robert, J. : b 75
Robert, L. : b 75
Robinson, H. W. : c 26
Rodinson, M. : b 76
Ronzevalle, S. : b 77
Rosenthal, F. : a 24 ; b 78 ; c 35
Rowley, H. H. : c 39
Ryckmans, G. : b 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85 ; c 12, 33, 39, 41

Schilling, D. : a 23 ; c 36
Schmidt, K. L. : c 3
Shipley, J. T. : a 24
Sidersky, D. : b 86
Simons, J. : c 39
Skoss, S. L. : c 37
Snaith, N. H. : b 87
Starcky, J. : b 88
Straubinger, J. : c 40

Taslé, J. : c 11
Thomas, W. D. : b 89, 90
Torczyner, H. : a 25 ; b 91, 92, 93
Tritton, A. S. : b 70 ; c 2, 6, 8
Turchi, N. : b 35

van den Oudenrijn, M. A. : a 26 ; c 39
van der Ploeg, J. : b 94 ; c 19
van Praag, A. : c 26
von Soden, W. : b 95
Vriezen, T. C. : b 96 ; c 13

Yahuda, A. S. : b 97
Yungfleisch, S. : a 27 ; c 40

Walker, J. : b 98
Wolfson, H. A. : b 99

Zolli, E. : a 28 ; b 100
Zorell, F. : c 41

Araméen : a 24 ; b 1, 4, 11, 16, 29, 30, 30a, 30b, 31, 35, 45, 50, 55, 66, 78, 88 ; c 11, 13, 18a, 35
Accadien : a 24 ; b 27, 30b, 35, 95
Arabe : a 2, 3 ; b 39, 57, 90, 99 ; c 2, 5, 17, 37
Arabe préislamique : a 20 ; b 5, 24, 41, 46, 58, 70, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 98 ; c 38
Cananéen : a 24 ; b 19, 25, 31, 35, 37, 47a ; c 29

Éthiopien : a 24 ; b 20, 21, 22, 23, 62 ; c 22
Hébreu : a 1, 7, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28 ; b 2, 6, 36, 38, 39, 47, 48, 49, 51, 54, 57, 59, 61, 63, 68, 69, 73, 74, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 99, 100 ; c 1, 4, 18, 20, 21, 23, 25, 26, 27, 32, 36, 37, 39, 40, 41
Phénicien-Punique : a 4 ; b 9, 14, 17, 18, 32, 33, 34, 35, 40, 42, 43, 44, 52, 56, 59, 65, 71, 77 ; c 7, 13, 16
Ugaritien : a 7 ; b 67, 86 ; c 10

Sémitisme : a 14, 15, 17, 18, 19, 24 ; b 8, 12, 28, 37a, 53, 64, 72, 87, 94 ; c 6, 8, 15, 19, 24, 26, 27
Épigraphie : a 25, 26 ; b 2, 3, 5, 6, 9, 11, 14, 16, 17, 20, 21, 23, 24, 26, 29, 30, 30a, 32, 34, 36, 40, 51, 58, 61, 62, 66, 68, 70, 73, 74, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 91, 92, 98 ; c 11, 12, 38, 39

RECENSIONES

James B. PRITCHARD, *Palestinian Figurines in Relation to certain Goddesses known through Literature* (American Oriental Series, 24). New Haven 1943. In-8°, VIII-99 pp., 22 figs.

The gathering together of all the available material concerning some special subject is always helpful, even if the object which prompted the collection is not attained. The author of the book under discussion sums up the results of his investigations in the words: " we are forced to conclude that there is no direct evidence connecting the nude female figure represented upon the plaques and figurines of Palestine with any of the prominent goddesses ". That is true, but his compilation sets forth very clearly the few essential facts which can be ascertained and which might otherwise have escaped notice, and his study therefore serves a most useful purpose. Moreover, he has one great advantage. The careful stratification of the sites in Palestine more recently excavated permits of an approximately accurate dating of the small finds which by comparison help to fix the position of similar specimens from other sites.

Anyone who is familiar with clay figurines from Mesopotamia is at once struck by the comparative paucity of the Palestinian specimens, and still more by the fact that none of them are archaic, the earliest being dated in the second half of the second millennium. Consequently they do not embody indigenous or original conceptions, but are debased adaptations of models pre-existing in Mesopotamia or in Egypt, and often display a blending of elements drawn from incompatible sources. The marshalling of the evidence demonstrates clearly the transmigrations undergone by the representation of a goddess standing with both arms extended to the sides to hold some object. The archaic period Early Dynastic III evolved an image, traced on shell or carved on cylinder seals, to show the Nude Hero standing in frontal aspect and holding with each hand one of the two tall gate-posts between which he stands (1), or, an even closer parallel, with the limp body of a serpent dangling from each outstretched hand (2). But a goddess in that attitude was a later creation which seems to have been formulated in the early part of the second millennium.

(1) Heuzey in *Découvertes en Chaldée*, p. 271, Fig. A; see Or 16 (1947), p. 320, note 5 for the other essential references.

(2) VA. 179, Weber, *Altor. Siegelbilder*, Abb. 275.

What may be small clay copies of a vanished cult statue picture a goddess clothed and enthroned who stretches out a hand to right and left to grasp a tall spear (1). There is, however, another more enigmatic composition which represents a goddess who stands frontally upon two crouching lions and holds objects in her hands raised to the level of her shoulders. This goddess is nude and winged, and sometimes she is even shown with bird-feet (2). Whether human or ornithological, the feet always point towards the front in the stance natural to a person portrayed in frontal aspect. The basic outline of this design passed from Mesopotamia to Egypt and thence to Palestine, acquiring in its passage variations in conformity with local tastes and customs. Thus long-stemmed lotus were placed in the hands of the goddess, her hair was dressed like that of Hathor, and her feet were drawn in profile in accordance with Egyptian usage. The Palestinian craftsmen sometimes adhered to the Babylonian scheme, but combined therewith details peculiar to Egypt, with disastrous consequences.

Among Mesopotamian clay figurines the closest parallel to the fluted head-dress worn by the figure from Megiddo (Fig. 6) is the turreted crown which adorns a goddess of the time of the III Dynasty of Ur (3). But the divinity represented by the figurine from Megiddo cannot be identical with the Mesopotamian goddess, for she was never nude, but was characterized not only by the turreted crown, but also by a heavy ceremonial mantle and sumptuous clasps, necklaces and pendants.

The Palestinian figurines were little objects produced at small cost. The majority of them were found in private houses, and this fact causes the author to surmise that they were used in the practice of sympathetic magic. Assuredly it seems impossible to identify them with any of the goddesses known from literary sources. The Ras Shamra texts mention a number of female divinities, but, owing to the immense difficulties of deciphering the mutilated texts and the obscurity of the subject treated, we are left with a confused impression as to the personalities and characteristics of these divine beings.

Apart from the benefits conferred by this competent and exhaustive enumeration and classification of the Palestinian figurines and of the literary references concerned with female divinities, this work has the merit of compelling us to reconsider sundry important problems in the light of the information laid before us in an admirably lucid and unprejudiced manner by the author.

Rome. E. Douglas Van Buren.

(1) Van Buren, *Clay Figurines,* pp. 75-7, Nos. 400 3, figs. 102-3; Langdon, AO. XXVI (1928), S. 59; Warka 1933/34, Inv. 14909, Photo. 2737.
(2) AfO XI (1936-37), S. 354-6, Abb. 1, 3-5.
(3) *Clay Figurines,* pp. 79-82. Nos. 411, 420-5, 429, figs. 107, 110-12.

Jack FINEGAN, *Light from the Ancient Past.* The Archeological Background of the Hebrew–Christian Religion. Princeton 1946. Princeton University Press. In-8°. XXXIV-500 pp., 204 illustr., 6 maps, 4 plans.

In the present volume we have an attractive and accurate presentation of what the author terms "the archeological background of the Hebrew-Christian religion." It ranges in time from 5000 B. C. to 500 A. D. and in space from Iran to Rome, from Ethiopia to Constantinople, at least so far as more ample treatment is concerned. Anyone, even slightly acquainted with the vast historical and archaeological riches on which the author had to draw, will feel bound to congratulate him upon his judicious selections. Furthermore, given the rapidity with which most recent decades have brought many of these treasures to light, it is equally to his credit that they are so comprehensively controlled. This is no less true because he could not always employ primary sources — where he could not, he has followed safe guides. His style is simple, crisp and clear, and such easy reading permits direct attention to the matter under consideration. For this same purpose, the author has often let the texts speak for themselves and has aptly spaced throughout his book good maps and plans. So also, the photographs are clear, admirably chosen and abound both in number and variety so that the ancient world takes on life and color before the eyes of the reader. A book, informative indeed for the layman, it may also be used for ready reference, in a broad sense, for the more technical student.

Opening his tale in early Mesopotamia, the author presents the early painted pottery cultures briefly, passing on to the Obeid, Warka and Jemdet Nasr periods and delaying on parallels to the flood story of Genesis. Quickly the Early Dynastic period is traced (*c.* 2800-*c.* 2360 B. C.) with emphasis on the marvels of Ur I. The Old Accadian (*c.* 2360–*c.* 2180) and Ur III periods are given in their main characteristics and then more ample space is devoted to the Old Babylonian period (*c.* 1830–*c.* 1550), and justly so, since it is so rich in itself and also important for giving a tangible historical framework to the Patriarchal Age. Hence, the Code of Hammurabi, the tale of Creation, the Habiru, Nuzu, Mari and Harran are considered in due turn.

With appropriate sense of timing, the author turns, as does the Bible narrative itself, to Egypt, except that he traces the Early Predynastic (*c.* 5000–*c.* 2900 B. C.) and Proto-Dynastic (*c.* 2900-*c.* 2700) periods from the beginning, stressing how Egypt had early undergone important influences from Mesopotamia. The time from the Old to the New Kingdom (*c.* 2700–*c.* 1750), including the Twelfth Dynasty and the two respective intermediate periods, is rapidly despatched to enlarge upon the New Kingdom (*c.* 1750–*c.* 1150), especially such phases which bear more or less directly upon Israel's history as the religious movement of solar monotheism under Amenhotep IV, the periods of El-Amarna and that following Ramesses II. With the decline of Egypt's glory (*c.* 1150–332), we turn to Palestine, once more the land of the Bible story *par excellence*. Thus far this story is seen to have been more traceably influenced by Mesopotamia than by Egypt; now Palestine itself must be questioned more directly.

Palestine is at first summarily surveyed in its respective periods of human habitation from the Middle Palaeolithic Age on; the Chalcolithic (*c.* 4500-*c.* 3000 B. C.) shows distinct progress of man in pottery and geometric design, whereas the Early Bronze Age (*c.* 3000-*c.* 2000) shows a decline and cannot compare with its neighbors, Egypt and Mesopotamia, for richness of culture. However, we find in this period the first Canaanite sanctuaries at Megiddo, Jericho and Ai. The Middle Bronze Age (*c.* 2000-*c.* 1500) lends fuller background to the Bible with some details of the Hyksos, the early Hittites, and with evidence of powerful fortifications, improved pottery, and the Proto-Sinaitic inscriptions. The following periods of Late Bronze (*c.* 1500-*c.* 1200) and Iron (*c.* 1200-*c.* 300) are likewise briefly indicated so that the history of Israel may be taken up in connection with the pertinent excavations of Jericho, Bethel and Ai, Lachish and Debir, Beth-Shean, Taanach and Megiddo, Gezer and Beth-Shemesh, Ras-Shamra and Jerusalem. This chapter is especially rich and moves with the course of the biblical events, illustrated, too, by the extra-biblical Hebrew inscriptional material from Gezer, Samaria, Siloam, Lachish, and also by the Moabite stone. A quick glance at the early powers of western Asia, the Cassites, Hittites and the early empire of the Assyrians, prepares the way for the more dominant role the latter were to play in the West, especially from 1100 to 633 B. C. Their position affecting Israel was then taken up by the New Babylonian (612-539) and Persian (539-331) empires in turn. Swiftly the author sweeps through the Greek era and the Maccabean revolt to usher in the Roman period and New Testament times. In accordance with the limits set to this journal, this latter period is not taken into consideration here, although it should be said in passing that the three chapters given to a detailed survey of manuscripts, of the Roman catacombs, and of ancient churches, form a welcome and illuminating contribution to our knowledge of early Christianity.

In a work of such scope it is to be expected that a number of points will invite comment; we select a few of these.

P. 13. The author in his chronology consistently follows W. F. Albright. It might have been only fair to make clear to the reader that, although other scholars, also referred to, may not differ by more than some sixty years as regards the First Dynasty of Babylon, still in earlier times the difference grows into centuries, for Egypt as well as for Mesopotamia. Thus, for example, instead of the order: Dynasty I (Egypt), *c.* 29th century — Early Dynastic I, *c.* 28th century, we may have: Dynasty I (Egypt), 3110-2884 B. C. — Early Dynastic I, 3100-2900 B. C. We still await the conciliation of such differences.

P. 39. A word of caution here is needed lest the victory of Sargon over Lugalzagesi be stressed as a racial one of Semites over Sumerians. Evidence indicating its predominantly political character has been brought forward by T. Jacobsen (*JAOS,* 59, 1939, pp. 485-495).

P. 82. The author speaks of "Upper Tenu, or northern Syria." This is not quite correct. Upper Retenu (*Rṯnw ḫrt*) usually referred to the Palestinian highlands and the Phoenician hinterland as W. Max Müller (*Asien und Europa,* p. 146) pointed out years ago. It is more properly Lower Retenu (*Rṯnw ḫrt*) which may be called northern Syria.

P. 85. The author states that Ahmose destroyed Sharuhen after a siege of six years. The Egyptian record (K. Sethe, *Urkunden d.* 18. *Dynastie,* IV, 4, line 14) shows clearly six strokes, it is true, but some give the meaning as three years, looking on three of the strokes, possibly, as indications of the plural.

P. 94. Wholehearted subscription to the opinion calling Amenophis IV "the first individual in human history," is hardly warranted. In the light of his extreme youth, having been approximately eleven years of age at the time of his accession and near twenty-eight at his death, and given his undoubted pathological condition, it is very doubtful that this Pharaoh was the originator of the solar monotheistic movement. Accordingly, as Albright has suggested, this movement may be more reasonably attributed to others, influencing him possibly through his mother, Teye, or his wife, Nefretete.

P. 122. From the author's usage of the term "Neolithic," one would never suspect what difficulty lies behind it, as accepted for Europe and then applied to the Near East, nor consequently, what disagreement still seems to prevail regarding its use. Thus J. Garstang calls Jericho VIII to XVII Neolithic, W. F. Albright and I. Ben-Dor will admit the term for Jericho IX to XVII, but most recently Father R. de Vaux (*RB,* 53, 1946, p. 122) has tried to define the term itself, with the conclusion, "Le déclin de l'ère mésolithique paraît se souder à l'aurore de l'énéolithisme. Si l'on y tient absolument on peut appeler « néolithique » la phase transitionnelle (Jéricho IX, Râs Shamra V, Djedeideh XIV), mais en se souvenant que ce terme ne désigne pas une civilisation bien individualisée qui se distingue de ce qui la précède et de ce qui la suit. Ce n'est plus alors qu'une question de mots." In a field so important as Palestinian archaeology is bound to be, it is urgent that scholars adhere unanimously to a consistent set of terms, since it is only a matter of terms.

P. 165. The explicit reference to the "kingdoms of Mitanni and the Hurri," may easily mislead. It is true, the titles "king of Mitanni" and "king of Hurri" are both found, but it is not at all certain that they referred to two distinct kingdoms, as H. Winckler and E. Weidner formerly claimed. Where is the evidence in our sources to prove there was an independent kingdom of Hurri? The reviewer prefers to follow Ed. Meyer's suggestion (*Geschichte des Altertums,* II, 1, p. 372) that in the title "king of Hurri," the word Hurri is a synonym for Mitanni, used particularly when the Mitannians wanted to distinguish themselves from foreigners.

A number of small gaps are felt in the work. For instance, a small notice on the Samarran culture preceding that of Tell Halaf would have been useful (p. 14); more is known of the Mitanni kingdom than the sole reference (p. 165) would lead to suppose; it is striking that there is no mention of the early Assyrian trading colonies in Cappadocia, when early Assyrian history is treated (p. 168). Above all, one lays down this book with a sense of gnawing hunger. What does this display of rich and varied treasure from out the past of man mean? That no answer is given is not the author's fault since he wished to present only the *archaeological* background, — but even here the line has to be finely drawn at times. When, for example, he states (p. 32) that the statues in Fig. 10 represent the

lord of fertility and the mother goddess, he has already plunged us into a world of interpretation and speculation on early religion. One would like to know why they should be called such. As a matter of fact, checking Finegan's source, H. Frankfort, *Sculpture of the Third Millennium B. C. from Tell Asmar and Khafājah,* p. 15, one will find that the identity of the female statue rests on two arguments: first, the presence of a child's legs remaining near this statue, which is fairly fully robed and, though clumsily executed, is not gross in aspect. Whether, therefore, the presence of the aforementioned legs have compelling force in styling this statue the mother goddess, seems highly questionable. Second, the characteristics of this statue are similar to those of the male statue and hence, the force of this second argument rests on the identification of the latter which is called a statue of Abu, the god who personified the generative forces of nature and was worshipped as such throughout Mesopotamia. Yet Frankfort himself, despite his own personal convictions and the arguments he adduces in support of this conclusion, honestly admits that it "differs, indeed, from the view generally held" (*ibid.,* p. 14). This is a typical case, therefore, of where the reader is entitled to further elucidation when a statement of interpretative value is made, so that he may know just how far the material supports the judgement in question.

But the foregoing observations are meagre in comparison with the gigantic task accomplished. *Ubi plura nitent...* One can only hope that the author will complete his splendid gift to us by adding a companion volume or volumes bearing on the interpretation of these materials and hence their significance for man's present and future cultural progress.

Rome. R. T. O'Callaghan.

H. Mode, *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen.* Basel 1944. B. Schwabe. In-8°, xvi-181 S., 420 Textabb., 8 Taf. (28 Abb.). Schw. Fr. 25.—.

Um die Beziehungen der altindischen Kulturen zum Westen, besonders zu Kreta zu beleuchten und zu vertiefen, führt uns der Verfasser, ein Archäologe mit indologischer Bildung, zuerst kurz die vier ältesten Induskulturen in ihrer Abfolge und ihren Unterschieden vor. Die drei ersten sind "buntkeramische" Kulturen: die Amri-Stufe mit ihrer dreifarbigen, unpolierten, auf der Töpferscheibe hergestellten Keramik, die geometrischen Stil aufweist, dann der Mischtypus der Harappa-Stufe (etwa kurz nach 3000 v. Chr.) mit seinem Reichtum an Gefässformen, seiner schwarzen Bemalung auf rotem Grunde, die geometrische und naturalistische Formen zu vereinigen sucht, weiter die Ihukar-Stufe, in der der Reichtum der Formen versiegt und auch wieder auf die ältere Tradition der Amri-Zeit in der Farbgebung zurückgegriffen wird. Diesen drei Kulturen steht die jüngste gegenüber, die Ihangar-Stufe, eine handgefertigte, monochrome Töpferware mit polierter Oberfläche und eingeritzten Ornamenten von grosser Primitivität der Formen.

Aus diesen Frühkulturen greift der Verf. die reichste heraus, die Harappa-Periode, weil sie allein uns über die Keramik hinaus durch ihren Reichtum an Tonfiguren, Statuetten, Siegeln usw. eine breitere Grundlage des Vergleiches gewährleisten kann. Diesen Vergleich beschränkt er auf drei fest umrissene Punkte, auf die Kleinplastik, auf das Siegel und auf das Ornament.

Unter der Kleinplastiken der Harappa-Zeit (etwa gleichzeitig mit der Dschemdet-Nasr-Kultur) ist am stärksten vertreten die Terrakotte einer Göttin als Symbol der Fruchtbarkeit und des Lebens. Es sind Tonfiguren einer Frau mit geschlossenen Beinen, an den Seiten herabhängenden Armen, naktem Oberkörper, durch ein Hüftband verhülltem Unterkörper und hohem Kopfputz. Die für uns wichtigen Merkmale sind die Entblössung des Oberkörpers, die Bedeckung der Scham, der hohe Kopfputz und die herabhängenden Arme. In Südmesopotamien findet sich der Typ der stehenden, nackten, geschlechtsbetonten Göttin mit meist über der Brust verschränkten Armen, der im Indusgebiet gar nicht anzutreffen ist. Dagegen kennt Kreta in den Frauenfigürchen der Blütezeit die gleichen drei charakteristischen Merkmale der Harappa-Göttin: Verhüllung der Scham, Nacktheit des Oberkörpers und Betonung des Kopfes durch den Kopfputz. Dieser Kopfputz, der wohl die damalige Frauentracht widerspiegelt, lässt sich auch auf einer Gruppe nordsyrisch-palästinischer Figuren beobachten.

Die Harappa-Göttin stellt den sogenannten 'starren' Typus dar. Daneben gibt es aber in der gleichen Induskultur Figürchen von weiblichen Gestalten (wohl sicher nicht Göttinnen), deren Arme zur Stirn emporgeführt sind. Parallelen zu dieser ausserhalb Indiens sehr seltenen Haltung bieten nur kretische Bronzefiguren (und vereinzelt auch ägyptische Grabbeigaben).

Je weiter wir uns von den kultgebundenen Motiven entfernen, um so lebendiger ist die Bewegung zum Ausdruck gebracht. Das gilt nicht nur von den Affendarstellungen der Harappa-Kultur (die nicht den pavianartigen Typus der Ägypter darstellen, aber dem schlanken, kleinen, beweglichen Geschöpf der kretischen Figürchen ähneln), sondern ganz besonders von der Menschendarstellung. Diese hat nichts zu tun mit dem Gesetz strenger Frontalität, mit der achsengefügten Tektonik Mesopotamiens und Ägyptens, vielmehr zeigt sie eine reichbewegte Umrisslinie, steten Wechsel von Licht und Schatten auf der Körperoberfläche, das Fehlen jeglicher starren Symmetrie, wodurch sie den kretischen Kleinplastiken formal und stilistisch verwandt erscheint.

Die Hauptmasse bildlicher Überlieferung der Kunst und Religion ist durch die Stempelsiegel der Harappa-Zeit auf uns gekommen. Das Siegel, von seinem Besitzer meist am Halse getragen, diente ihm als persönliches Schmuckstück und als Signatur bei der Unterzeichnung der Urkunden. Die grosse Menge der Harappa-Siegel bietet ein überraschend einheitliches Bild: ein rechteckiges Plättchen aus Speckstein, dessen Bildseite in der oberen Hälfte eine Zeile piktographischer Zeichen und darunter die Darstellung eines Tieres aufweist. Nur ganz wenige Tiergattungen wiederholen sich auf den Exemplaren, so dass wir leicht eine Übersicht gewinnen: das Einhorn (ein Tier mit Stierkörper, auf dem Kopf ein nach vorn stossendes langes Horn), den indischen Buckelochsen, den indischen Gaur (ein Rind

mit gesenktem Kopf), den Elephanten, das Nashorn, den Tiger, das indische Krokodil und noch zwei Mischstiere (ein Stier mit Elephantenkopf und Tigerschwanz und ein anderer mit ziegenähnlichem Kopf und gedrehten Hörnern). Dagegen fehlen in der Harappa-Kultur Darstellungen des Pferdes und des Schweines. Besonders die Stierkampfszenen, bei denen die Tiere in tierischer Form und Haltung dargestellt (nicht aber wie in Mesopotamien mythologisiert) sind, lassen sich in ihrer packenden Realität nur auf die beobachtete Naturform zurückführen. Die gleiche Darstellung wie im Indusgebiet findet sich auch in Kreta. Man meinte, dass die Wirbel von Menschen- und Tierleibern in der Harappa-Kunst aus Südmesopotamien übernommen seien. Aber die mesopotamischen Motive sind immer viergliedrig, während in der Induskunst als geometrisches Zentralmotiv ein Dreiblattmuster erscheint. Auch braucht die Wappengruppe (Mann mit zwei Tieren) nicht notwendig auf mesopotamisches Bildgut zurückgehen, sondern könnte auf gemeinsames buntkeramisches Erbgut zurückzuführen sein, das stilistisch verschieden weiterentwickelt wurde. Gerade der Stil der Harappa-Siegel zeigt den grossen Abstand von der mesopotamischen Kunst: in der Induskunst die Sorglosigkeit in der Verteilung von Schrift und Bild, der Bildraum ist wohl ausgenutzt, aber nicht durchgestaltet, eine Beziehung zwischen Reliefgrund und Figuren besteht nicht, also ist das Rechteck des Rahmens kompositionell nicht in den Bildvorgang mit einbezogen, sondern umgrenzt ihn nur. Ausserdem ist wie in der kretischen Skulptur die Darstellung der Bewegung, der bewegten Gestalt als solcher, oft Hauptthema der Siegelbilder.

In der Vasenmalerei untersucht der Verf. den Tierfries, die Feldereinteilung (Metopenbild) und die freie Komposition. Es zeigt sich in der Harappa-Kunst ganz deutlich, dass die metopenartige Anordnung der Figuren (die statische Komposition) nicht im Gegensatz zu stehen braucht zur dynamischen Bewegungstendenz der Figur oder Figurenkomposition. Am zahlreichsten sind im Indusgebiet die freien Kompositionen der figürlichen Gefässdekoration vertreten, die als Kombination von Tierfiguren und landschaftlichen Elementen (Blättern, Zweigen usw.) die Schulterzone der Gefässe bedecken. Das Bildfeld ist förmlich vollgepfropft mit diesen Formen. Die kretischen Fresken zeigen die gleiche Kunst. Unter den Ornamenten der Gefässdekoration der Harappa-Zeit nimmt das Ringnetz (die nach allen Richtungen ineinander greifenden, sich überschneidenden Kreise) die erste Stelle ein. Die Verbreitung dieses Ornaments ist sehr begrenzt. Es findet sich auf kretischen Siegeln und auf nordsyrischen Gefässen der Tell-Halaf-Ware. Beachtenswert ist auch die Kreisornamentik auf den Schmuckperlen der Harappa-Zeit, die auf dem Handelswege nach Mesopotamien kamen. Nach neueren Untersuchungen sind Spiralen und Wirbel entscheidende ornamentale Motive der kretischen Kunst. Während aber in Kreta das Nebeneinander der dynamischen Bewegtheit der Spiralornamentik und der statischen Ruhe der vielen Flächenmotive zu finden ist, begegnen wir in der Harappa-Kultur den gleichen Motiven nur in statischer Grundhaltung, wodurch die Priorität dieser Form für die Induskunst gesichert scheint.

Verfasser führt, wie aus dem Gesagten hervorgeht, die Harappa-Kunst und die von Kreta auf gemeinsame buntkeramische Grundformen und Typen

zurück, die sich im Industal und in Kreta dank ihrer geographischen Lage auch bei der Blüte Ägyptens und Mesopotamiens halten und nach eigenen Gesetzen weiterentwickeln konnten.

Mit diesem kurzen Umriss kann nur ein farbloser Überblick über das inhaltsreiche, mit reichen Verweisen und Literaturangaben und zahlreichen Abbildungen ausgestattete Buch geboten werden. Der Verfasser verfügt über eine für einen Archäologen geradezu ungewöhnliche Anschaulichkeit der Sprache, einen Reichtum des Ausdrucks und eine fesselnde Form, die die Lesung auch zu einem literarischen Genuss machen. Gewiss ist nicht alles an diesen Elementen des Beweises sicher, und der Verf. ist der erste, der das auch durchblicken lässt. Er will ja auch nicht alle Kunstmotive und alle stilistischen Ähnlichkeiten behandeln. Häufig wünschte man (im Interesse des Lesers) eine ungefähre Zeitangabe. Auch wird sicherlich nicht alles, was der Verf. dafür hält, religiöse Bedeutung haben. Aber das beeinträchtigt nicht die Beweisführung. Man darf sowohl dem Verfasser zu dieser gründlichen archäologisch-kunststilistischen Arbeit als auch dem Schweizer Verlag, der mitten im Kriege das Buch herauszugeben wagte, von Herzen Glück wünschen.

Rom. A. Pohl.

G. Steindorff, *Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery*. Baltimore, Md. 1946. Walters Art Gallery. In-4°, VI-187 pp., 119 pls. Doll. 17.50.

Henry Walters hat für sich und ohne Fachmann auf dem Gebiete der ägyptischen Archäologie zu sein diese reiche Sammlung von über 700 Stücken, die von der vordynastischen Periode bis zur Zeit der Römerherrschaft in Ägypten reichen, zusammengebracht. Im Jahre 1931 kam sie durch Vermächtnis in Besitz der Stadt Baltimore. Mit dieser Veröffentlichung hat die Ägyptologie die Schätze eines Museums, dessen Stücke der Wissenschaft kaum bekannt waren, in eingehenden Beschreibungen, gründlicher Würdigung und ausgezeichneten Photographien bequem zur Hand.

Dem eigentlichen Katalog schickt der Altmeister der Ägyptologen eine Übersicht über die Grundlagen der ägyptischen Kunst voraus. Wie die mesopotamische und frühgriechische Kunst stellt auch der Ägypter die Objekte ohne Perspektive dar. Das zeigt schon die Hieroglyphenschrift, die ja als Bilderschrift die Dinge wiedergibt. Diese Schriftbilder (wie überhaupt die ägyptische Malerei) stellen die w e s e n t l i c h e n Merkmale der Objekte dar, mögen sie von der Seite oder von vorn gesehen werden. Dabei spielt es für den Künstler keine Rolle, ob die angezeigten Merkmale zusammen überhaupt mit einem einzigen Blick, in einer bestimmten Stellung wahrgenommen werden können (conceptual art).

Die ägyptische Rundplastik (Statue und Relief) in ihrer technischen Höhe und mit ihrer Klarheit der Darstellung erscheint uns Modernen zwar weniger fremdartig, obwohl wir vielleicht ganz unbewusst ein ägyptisches

Rundbild ohne weiteres von einem griechischen unterscheiden. Die griechische Skulptur kennt die Perspektive, kennt die Dreiviertelansicht des Körpers, während für die ägyptische das Gesetz der Frontalität gilt. Diesem anscheinend sehr äusserlichen Unterschied liegt aber eine völlig andersgeartete innere Auffassung zugrunde. Wie die ägyptische Malerei geht auch die Plastik auf Gedankenbilder zurück. Dem Künstler ist es gleichgültig, in welcher Stellung sich der Körper zufällig in einem gegebenen Augenblick befindet. Das interessiert ihn gar nicht! So erscheint der Körper wie von einem unsichtbaren Panzer festgehalten, der jede lebhaftere Bewegung ausschliesst. Die starke Traditionsgebundenheit des Ägypters spielt dabei auch eine nicht unbedeutende Rolle. Im Anfang waren z. B. die ägyptischen Bildhauer noch nicht in der Lage, den ausgestreckten Arm einer Steinfigur zu schaffen, da ihnen die Gefahr des Abbrechens zu gross erschien. Darum lehnten sie in der Steinplastik die Arme eng an den Körper an. Das blieb dann als Norm für alle Perioden, obwohl sich in der Reliefkunst von Anfang an szeptertragende Göttinnen mit ausgestrecktem Arm finden.

Die Kunstüberlieferung machte natürlich wie überall Kunstakademien und Kunstwerkstätten nötig, in denen der Kunstjünger unter der Leitung von erfahrenen Meistern die Technik und ererbten Gesetze der verschiedenen Kunstzweige lernen konnte. Dort hatte er Modelle zur Verfügung, an denen er sich bilden konnte, die er nachzuschaffen hatte. Für die Bearbeitung umgab man den Steinblock mit einem Liniennetz, in das man den menschlichen Körper, den man aushauen wollte, einzeichnete.

Der ägyptische Bildhauer schuf seine Werke besonders für den Götterdienst und für den Totenkult. Obwohl er sehr schöne Gesichtsdarstellungen und Körperformen schaffen konnte, lag ihm doch eine Wiedergabe der Gesichtszüge einer Person völlig fern (ausgenommen etwa die Zeit Amenophis' IV.). Er bot in seiner Statue das Schönheitsideal seiner Zeit und setzte den Namen der dargestellten Person (aber nicht seinen eigenen) darunter.

Ein kurzer kunstgeschichtlicher und historischer Überblick schliesst die Einleitung ab. Dann folgt der eigentliche Katalog.

Dieser bietet die Beschreibung (mit bibliographischen Angaben und bei den Götterfiguren auch mit kurzer einführender Charakteristik) der vordynastischen und frühdynastischen Figurinen, der Statuen und Statuetten von Personen, der Reliefs, Totenstelen uud Bildhauermodelle. Daran schliesst sich die grosse Gruppe der Götterstatuen und -statuetten, die fast die Hälfte der Sammlung ausmacht. Unter ihnen sind die Familie des Osiris, die Götter von Memphis und tierköpfige Göttergestalten. Es folgen heilige und profane Tierfiguren und hybride Dämonendarstellungen.

Hinter der Beschreibung findet der Leser noch verschiedene Verzeichnisse (Fachausdrücke, Götternamen, Personennamen, Städte, Titel und Ämter), die ihm die Benutzung des Buches in jeder Beziehung leicht und lehrreich machen werden.

Daran schliessen sich die prachtvollen Tafeln (109 Seiten) und endlich noch die 230 hieroglyphischen Inschriften (10 Seiten).

Man kann der Stadt Baltimore zu dem Besitz dieser ägyptischen Kunstschätze nur Glück wünschen, nicht nur weil H. Walters mit ungemein feinem

Geschmack und Geschick oft wahre Prachtstücke erworben hat, sondern auch weil diese kostbare Sammlung von Meisterhand der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht worden ist.

Rom. A. Pohl.

Josef Henninger, *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten* (*Internationales Archiv für Ethnographie*. Band XLII). Leiden 1943. E. J. Brill. In-8°, 188 S., 1 Karte.

This is a substantial analysis of what is known to us from the reports of travelers of approximately the last two hundred years about the family life and related customs of the Bedouins of Arabia and the adjacent Arab countries.

In his preface, the author states that his work has been the result of his growing interest in the question, as yet unsolved, of the occurrence of the matriarchate (matriarchy) among the Semitic peoples. It is most gratifying to know that in spite of the professed direction of his study Henninger has preserved a perfectly open mind and he frankly admits that there are no clear indications of any surviving traces of ancient matriarchal conditions among the modern Bedouins.

Henninger's book will be welcomed by anthropologists as a ready and well-arranged work of reference. It does not seem that many items of any relevance have escaped him. It may be noted that in the few cases where this might have been indicated Henninger correctly considered it superfluous to adjust his quotations to the present changed political conditions in the area.

The most striking impression one receives in reading the work is the regularity with which one statement about the moral behavior of the Bedouins is supplemented by another one which says just the opposite, and the report about one custom by that about other different ones. This is in part conditioned by the fact that, as Henninger himself notices (p. 5), hardly any of the available sources is the work of a trained anthropologist. On the contrary the writers on Arabia have often been Europeans with unusually strong prejudices. In addition, being in a strange foreign country, they often considered as remarkable and worthy of notice customs and attitudes which they might have observed as daily occurrences in their own country among their next neighbors.

However, the main reason of all these discrepancies and lack of uniformity is the long history of the area during which it was subjected to numerous different influences. Notwithstanding its geographical situation and, in certain parts, forbidding physical characteristics, the Arabian peninsula has never been an isolated area and, therefore, cannot be expected to con-

stitute a suitable museum of "primitive" social conditions. We are confronted here with the cultural sediments of centuries and millennia. It seems safe to say that if we were able to undertake anthropological investigations in the time of the Queen of Sheba, we would also not encounter uniform, if any, matriarchal conditions but much cultural variety (apart from the fact acknowledged by Henninger, p. 158, that the southern part of the Arabian peninsula represents a separate *Kulturcomplex*). The chances, therefore, are small that a common denominator, such as matriarchy, even if we would succeed in proving its existence in certain instances, would cover the whole or large parts of the whole. Since the theme treated by Henninger is a fundamentally human one, we find as we would expect that throughout recorded history reactions have been similar to what they are today and as manifold. Seeming exceptions should be interpreted in this light.

The great value of Henninger's work lies in the clear proof which it presents that speculations about very elementary forms of human society cannot lead to positive results if they are restricted to the recent material from a limited area with a highly complex cultural history. At the end of his work Henninger expresses his well-considered opinion in two sentences of which this is the English translation: "The oldest form of Arabic and Semitic civilization must be reconstructed with the help of the available written sources and be then compared with (the civilizations of) Central and Southern Asia on the one hand, and North and East Africa on the other. The problem of the Semitic matriarchate (matriarchy) can be brought nearer its solution only if it is studied along these lines as an aspect of universal history". That is, a true solution may be expected to be found if the problem is a genuine one.

Cincinnati, Ohio. Fr. Rosenthal.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Excavations at Eridu

E. Douglas Van Buren – Rome

There was never any doubt that the great mound, rising isolated in what is now desert, marked the position of Eridu (1), once the cult site of the god Enki. That such a site must contain much valuable architectural and possibly epigraphical and other material seemed certain, but hitherto obstacles of a very prosaic and practical nature had prevented anything more than superficial investigations of the site. Now at last a campaign of scientific excavation has been initiated under the auspices of the Directorate-General of Antiquities of the 'Iraq Government, and such enlightened policy has been amply rewarded by the remarkable results obtained. The Introduction to the Report of the first season's work is written by Mr. Seton Lloyd, followed by a "History of Eridu" by Sayid Fuad Safar who then gives an excellent and detailed account of the excavations.

It is true that so far a temple library has not been discovered, or imposing stone sculptures, with the exception of the immense stone lion found by Taylor, concealed again beneath the sand, and now once more brought to light. This basalt lion is compared to the terra-cotta lions recently excavated at Tell Harmal, and is attributed to the time of the Third Dynasty of Ur. Fragments of a similar lion were found about 2 km. south of Abu Shahrain whither they had presumably been conveyed at some later period. It is suggested that the figures may have formed a pair and were originally erected one on either side of the entrance to a temple (Fig. 1).

The main mound at Abu Shahrain consisted of a platform about 300 metres square, surrounded on all sides by a stone retaining-wall. The archaeological evidence shows that the platform was created by kings of the Third Dynasty of Ur by levelling all pre-existing constructions and re-shaping the mound to provide a raised emplacement for a complex of buildings, most conspicuous among which were a *ziggurat* tower and temple. The

(1) Seton Lloyd and Fuad Safar, *Eridu. A Preliminary Communication on the First Season's Excavations, January-March 1947* in *Sumer* III (1947), pp. 85-111, figs. 2-7, pls. I-IX.

superstructures of these buildings have crumbled away entirely, and only the *ziggurat* and stretches of the retaining wall which once surrounded the enclosure can now be traced.

It was almost disconcerting to the excavators not to discover any relics of the Akkadian or even of the Early Dynastic period, with the exception of a few plano-convex bricks among the Third Dynasty of Ur fillings. Immediately beneath the Third Dynasty pavement they encountered constructions clearly attributable to what they term the "proto-literate" age, that is to say, the time of Uruk IV *b* combined with the Jemdet Nasr period. The removal of the Third Dynasty pavement and subsequent careful investigations disclosed evidence for a very ancient sacred precinct consisting of a raised platform crowned by a temple which was restored or rebuilt at frequent intervals, the emplacement upon which it stood being heightened and enlarged with every successive reconstruction to correspond to a rebuilding of the temple itself on an increasingly ambitious scale (Fig. 2).

Projecting from beneath the southern corner of the *ziggurat* were the much denuded walls of prehistoric constructions. The earliest temple, the ground-plan of which it was possible to trace, Temple VII, had been erected upon a narrow platform (Fig. 3). It was by no means the earliest temple on the site, for a trial pit sunk in the area enabled the excavators to distinguish at least five earlier building phases. Potsherds and two fairly complete painted vessels were all characteristic of the Al 'Ubaid period, and so were the baked clay sickle and the painted spout of a vessel in the shape of a snake's head. In addition, the *liben* bricks of which the temple was constructed, and, above all, the ground-plan of the edifice find their closest parallels in buildings of the Al 'Ubaid epoch at other sites. It is striking to note how many architectural features Temple VII has in common with the Al 'Ubaid temples excavated at Tepe Gawra in Levels XIX-XVIII. Among these are: a central sanctuary running the full length of the building flanked by smaller rooms on the long sides; the wall-treatment with buttresses and recesses; the recession of the external façades in the centre; the podium and altar in the sanctuary. The principal differences are that at Eridu some of the distinctive characteristics of the Gawra plan are less exaggerated, and the main entrance, approached by a formally designed flight of steps between inclined parapets, was in the middle of one long side instead of in the short side as at Tepe Gawra. Two clay pavements marked successive occupational phases; they were separated by 40 cm. of debris including ashes and fish-bones.

The elaborate ground-plan of Temple VII was somewhat simplified when that edifice was replaced by the slightly larger Temple VI, for where the walls of Temple VI did not co-incide with those of the earlier structure special foundations were constructed (Fig. 3). Here also two fairly distinct occupational phases were marked by clay pavements about 20 cm. apart. The objects found were bones of fish and small animals, as well as a quantity of broken painted Al 'Ubaid ware. It may here be remarked that among the Al 'Ubaid pottery found at Eridu were many pieces unusual in character, including the variant best exemplified by the finds at Qal'at Hajj Mohammed. There was also a fragmentary clay Mother-goddess figurine, and in one corner

room fragments of three painted clay 'censers' with triangular perforations came to light. The altar against the short wall of the sanctuary could only be surmised, but the podium in the middle of the room at the other end was still extant. Behind it, twin niches in the end wall, like those in the "Painted Temple" at Tell 'Uqair, replaced the twin doorways of Temple VII which recall the arrangement at the "White Temple" at Uruk. At Eridu, as in the "White Temple" and the "Painted Temple", interior wall-faces were coated with white painted mud-plaster. Thus Temples VII and VI are exceedingly important because they constitute links in the chain of development between the Gawra temples of Levels XIX-XVIII and the later sacred edifices of the Uruk period. Mr. Seton Lloyd reminds us that Taylor, in his brief investigations, uncovered wall-paintings, a fact which suggests the existence at Eridu of a building comparable to the "Painted Temple" at Tell 'Uqair.

The only evidence now existing for Temples V-III are the extensions of the platforms upon which they once stood, each one being clearly distinguishable by the colour and dimensions of the *liben* bricks used in its construction. The platforms II and I, on the contrary, were constructed of limestone set in gypsum mortar. The outer faces of these terraces were battered, and that of Temple I was adorned with a succession of stepped offsets carefully plastered with gypsum which, towards the top, developed a meandering line in conformity with the undulating outline of the edge of the terrace caused, apparently, by a series of columns or half-columns rising above the extreme edge of the terrace, an arrangement similar to the one adopted at Tell 'Uqair. At Eridu just sufficient traces of two column bases remain to prove the original existence and position of the series (Fig. 2).

The entire upper part of the Temple I structure was denuded to pavement level, except that at one point the outline of a rectangular chamber could be traced. More could be learnt from the objects discovered in the debris fallen from the upper structures, for they included heavy mosaic cones composed of fine, black stone, even larger cones made of gypsum, their heads covered with thin copper-plating, small wedges of coloured stones slightly tapered for use in ornamental inlay, and gypsum bricks. All these things, combined with the ceramic criteria, led to the attribution of Temple I to the Uruk period, and this dating is further re-enforced by the similarity of the architectural details with those observed in the so-called "Mosaic Temple" discovered in the *bît rêš* area at Uruk, a building attributed to the period Uruk IV *b* (1). The gypsum cones with heads sheathed with copper-plating, however, seem to have closer affinities with the temple at Tell Brak, tentatively assigned to the time of Uruk III *a* (2).

Soundings at widely separated points disclosed the remains of two constructions cautiously described as "non-secular buildings of the Uruk

(1) Heinrich, UVB IX, S. 28-9, Taf. 17, 34, a, b; X, S. 28-9, Taf. 13, 14, 19, 29 a; Van Buren, *Archaic Mosaic Wall Decoration: Artibus Asiae* IX (1946), p. 330.

(2) *Artibus Asiae* IX (1946), pp. 338-9.

period". That the buildings were sacred edifices of some kind could, indeed, be safely assumed from their ground-plans and from the fact that, even when they were no longer in use, votive offerings were deposited in them at varying levels in the sand with which they were filled. It was because these buildings were abandoned in their prime and afterwards completely filled with drifting sand that they are so exceptionally well preserved. North-east of the *ziggurat,* and just within the retaining-wall, were the remains of a prehistoric building which had been packed with rubble to form an emplacement for Third Dynasty buildings. The filling material used seems to have been derived from ruined prehistoric buildings still existing at that time in various parts of the area. It comprised clay mosaic cones of all sizes, small rectangular baked bricks with triple perforations, triangular bricks of very fine clay with one face coloured, larger rectangular gypsum bricks, and quantities of potsherds resembling Uruk ware. The building itself, constructed of rectangular *liben* bricks of the Uruk type, remains standing to a height of 80 cm., and had the character of a triple portico.

In Square 5/H, just inside the south-eastern retaining-wall and below a layer of rubble, were the remains of another building, also filled with drifting sand (Fig. 4). Here the walls were preserved intact to a height of about 2 metres, so that flat lintels were still in place above several doorways, and over another a corbelled arch was preserved almost undamaged. What appear to be windows were observed in Rooms 2 and 3; they had apparently been protected by horizontal bars of wood built into the brickwork on either side. The building consisted of a central hall with smaller rooms on each side. One of these, No. 8, apparently had no outside wall, but contained the remains of a ramp ascending in two flights to the roof; this ramp was partly demolished at some later period to make way for a kiln explained as perhaps used for melting bitumen. That seems a somewhat dubious explanation. It is worth noting, however, that Room 8 was next to No. 7, the vestibule to an entrance, and that in Temple VI the room No. 13, adjacent to the anteroom to the entrance, contained a deposit of ashes so abundant that they seeped through the doorway into the sanctuary; the wall-faces, elsewhere in the building tinted white with gypsum plaster, were here blackened by fire, and it was "as though repeated fires had been kindled to dispose of surplus votive material" (p. 103). It seems more likely, to judge from these accurately observed details, that the fires were kindled to consume sacrifices and that, indeed, the room in Temple VI and Room 8 in the building in Square 5/H were really local versions of "*Opferstätten*" such as were found at Uruk in the Eanna precinct and at Ur in the archaic terrace area (1). That would account for the lack of any outer wall in Room 8. The mention of quantities of fish-bones mingled with ashes in Temples VII and VI and at other points induces one to think that at Eridu the sacrifices consumed were "the fish-offerings of which there

(1) Lenzen, UVB VIII, SS. 11-16, 18, 19; IX, S. 11; X, S. 14; Woolley, *Ur Excav.* V: *The Ziggurat,* pp. 12-13, pl. IV, *b*; see Van Buren, Or. IX (1940), pp. 102-3.

were such ubiquitous traces " (p. 94). It is true that so far compact masses of fish have not come to light at Eridu as they did at Lagaš and at Uruk (1). But these *" Opferstätten "*, if they were really such, would be the earliest examples so far discovered, and the rite may then have been differently performed so that the fish offered were consumed until only the bones were left. It would also seem to indicate that the earliest *" Opferstätten "* were actually in the temples instead of being relegated to a separate enclosure.

To north-west of the building in Square 5/H a single room in a private house was excavated. The pavement was packed with Uruk pottery, including incised ware and other types not found in the non-secular buildings.

The results of these investigations seem to prove that at least two distinct stages of the Uruk period were represented; the first by the two buildings with the votive deposits; the second by buildings the ruins of which must have been the source of the Uruk material in the rubble filling and foundation trenches above.

The important and profitable results of this first campaign of excavations make us clamourous for further enlightenment, and it is therefore pleasant to read in the " foreword " written by the Director-General of Antiquities that " this season was just a beginning ".

Archäologischer Bericht aus Ägypten

Ursula Schweitzer – Kairo

Heluan

Seit dem Jahre 1942 werden auf dem riesigen Gräberfeld im Gebiet 2 km nördlich von Ezbit el-Walda und 5 km westlich von Heluan Ausgrabungen unternommen, die auf Kosten von S. M. König Faruk I. vom Service des Antiquités de l'Égypte unter Leitung von Zaki Y. Saad Effendi ausgeführt werden (2). Bisher wurden nahezu 5000 Gräber freigelegt, von denen sich etwa ein Fünftel in unversehrtem Zustand befand. Das ganze Feld hatte durch Plünderer und Räuber stark gelitten, die in der Hauptsache auf Schmuckge-

(1) Heuzey, in Cros, *Nouvelles Fouilles de Tello,* p. 34, 81; Lenzen, UVB XI, S. 17; AfO XIV (1941), SS. 72-3.

(2) Bericht über die 1. Grabungskampagne 1942/3 in *Annales du Service,* Bd. XLI, S. 405-9; Bd. XLII, Taf. XX, Plan; *Supplément aux Annales du Service,* Cahier 3: Zaki Y. Saad, *Royal Excavations at Saqqara and Helwan (1941-1945).* Die Ergebnisse der letzten Grabung sind noch nicht veröffentlicht.

genstände ausgewesen sein müssen, da gewöhnlich die Kopfpartien am meisten zerstört waren. Nach den bisherigen Fundumständen scheint der Hauptteil des Friedhofs in die 1. Dynastie datierbar zu sein. Anhaltspunkte hierfür bieten zunächst nur die in einigen Gräbern auf Tonkrügen und Krugverschlüssen gefundenen Namen der Könige Wedimu ,ʿAdj-ib, Semerchet und Ḳaʿa. Die Gefässformen lassen keine absolut sichere Datierung zu, während die Bauweise einiger Gräber, und zwar gerade derjenigen, in denen die Königsnamen der 1. Dynastie auftraten, durch die Verwendung von Stein von dem, was sonst aus dieser Zeit bekannt ist, beträchtlich abweichen.

Die Gräber bestehen aus einfachen ovalen Kiesgruben oder aus Kammern mit gegen den Kies gelehnten Lehmziegelmauern, die ihrerseits auf der Innenseite mit Lehm verputzt oder mit Kalksteinplatten verkleidet sind. Die Verwendung von Stein in der frühdynastischen Periode war bislang nur aus den abydenischen Königsgräbern bekannt, so der Fussbodenbelag aus Granit im Grab des Wedimu (1) (Mitte 1. Dyn.) und die mit Kalksteinquadern ausgemauerte Grabkammer des Chasechemui (2) (Ende 2. Dyn.). Nun treffen wir in Heluan Anlagen mit riesigen Monolythen. Die grösseren Gräber sind durch einen meist im N gelegenen Treppengang zugänglich, dessen Stufen aus dem Felsen gehauen oder aus Lehmziegeln oder Kalksteinblöcken gebildet sind. Verschlossen wurde der Gang durch mehrere Fallblöcke, von denen einige noch in situ gefunden wurden (Abb. 1). In Grab 1 H3 sind im unteren Teil der Fallblöcke einmal zwei und einmal 4 runde Löcher angebracht (auf der Abbildung sind die beiden unteren Löcher des 2. Blockes kaum mehr sichtbar). Möglicherweise dienten sie zum Durchziehen von Seilen beim Herablassen der Blöcke. W. B. Emery hat in Sakkara einen ähnlichen Fallblock freigelegt, der ausser den Löchern aber noch Längsrillen aufwies (3). An die Treppe schliessen sich im N zwei bis vier Magazine an, oder es befinden sich zwei im N und zwei im S der Grabkammer (Abb. 2). Sie haben Lehmziegelmauern oder bestehen aus monolithen Kalksteinblöcken. In der Sargkammer können die Blöcke die ausserordentlichen Masse von 4 m Länge, 2 m Höhe und 0,40 m Breite erreichen (Abb. 3). Der Boden der Kammer ist meist aus Stein, die Decke war aus Monolithen oder Holzbalken gefügt. Die Magazine waren angefüllt mit grossen Tonkrügen, von denen sich in grossen Gräbern einige am Fusse der Treppe befanden, aber vor dem Fallblock, der das Grabinnere verschloss. Diese Krüge müssen nach der Bestattung aufgestellt worden sein. In bis jetzt 5 Gräbern fand man in der Westseite des Plafonds der Sargkammer, also über dem Sarg, ein rechteckiges Loch, in das eine quer-rechteckige Stele, mit der Vorderseite nach rückwärts gegen den Sarkophag zu geneigt, eingezwängt war. Dieser überraschende Befund ist völlig neuartig und bis jetzt ohne Parallelen. Die Darstellung auf den Stelen zeigt jeweils den Verstorbenen vor dem Speisetisch sitzend. Dieses dürfte somit das erste gesicherte Vorkommen der Speisetischszene für sich allein ohne Verbindung mit der Scheintüre sein, wodurch

(1) Petrie, *Royal Tombs* II, Taf. 56, 5-6.
(2) Ebenda Taf. 57, 4-6.
(3) Emery, *Tomb of Hemaka,* Taf. 6 A, C.

die Theorie von der Entstehung dieser Szene im unterägyptischen Raum eine weitere erfreuliche Unterstützung findet (1). Der Tote war in Hockerstellung meist in einem Holzsarg, in den kleinen Gräbern ohne Sarg bestattet, eingehüllt in Matten oder dünnes Leinen. Mumifikationsspuren wurden nicht gefunden.

Zum Teil haben die unterirdischen Anlagen zwei Stockwerke übereinander, die durch eine Treppe verbunden waren. Von den Oberbauten der Mehrzahl der Gräber ist fast nichts erhalten, so dass sich über ihre Form nichts Bestimmtes aussagen lässt. Während der Grabung im Winter 1946/47 wurden aber im N und W des Gesamtfeldes drei riesige Anlagen freigelegt, von denen eine sicherlich Mastabaform gehabt hat. Aus Mangel an Fundgegenständen und auf Grund ihrer starken Zerstörung kann sie leider vorerst nicht näher datiert werden. Bei zwei anderen Gräbern befindet sich in der Aussenwand, und zwar jeweils im Nordteil der Westwand, eine rechteckige Nische, die wahrscheinlich mit der sonst im S der Ostwand befindlichen Kultnische identisch ist. Bei Grab 785 H5 liegt diese Nische ebenfalls in der Westwand, ist aber in Rücksprünge gegliedert, während davor noch sechs Tongefässe in situ im Boden stecken (Abb. 4; ein Gefäss ist auf dem Bild nicht sichtbar.). Weiter seien noch grosse aus Lehmziegeln errichtete Kornspeicher erwähnt, die in einer Reihe im Hof eines Grabes stehen und noch Kornspuren enthielten. Ebenfalls aus Ziegeln sind drei Sonnenbarken, die im N und einmal im S der dazugehörigen Gräber liegen. Sowohl Barken wie Gräber sind von kleinerem Format und gehörten anscheinend Privatleuten (2). Häufig befindet sich neben dem Grab eine kleine Grube, in der ein Hund bestattet war. Teilweise wurden auch Vogelknochen in den Gruben gefunden.

Überraschungen brachten auch die Grabbeigaben. Die zahlreiche Keramik ist von dem üblichen, für die Frühzeit bekannten Typus. Die Alabaster- und Schiefergefässe sowie Gefässe aus den verschiedensten Steinsorten sind von wirklich künstlerischer Vollkommenheit und weisen überraschende Vielheit der Formen auf. Aber gerade unter ihnen finden sich einige bisher gänzlich unbekannte Typen. Wie kostbar diese Gefässe waren, wird deutlich an den reparierten Stücken, in die ganze Teile mit solcher Sorgfalt eingesetzt sind, dass man manchmal die Ansatzstellen kaum bemerkt. Besondere Beachtung verdient ein sehr schönes Gefäss aus Bergkristall. Die ebenfalls zahlreichen Kupfervasen und Nadeln waren in ziemlich schlechtem Erhaltungszustand. Unter den Götteremblemen fällt vor allem eine kleine Figur aus Kupfer auf, die einen geduckten Falken auf dem Symbol des Gottes Min sitzend darstellt. Aus Elfenbein sind zwei Toilettelöffel in der Form des Isissymbols ,

Dasselbe Zeichen erscheint zwei Mal im Hochrelief über dem Zeichen auf dem nur zur Hälfte erhaltenen Deckel einer Elfenbeinbüchse, der die Form

(1) Nachdrücklich von Scharff vertreten zuletzt in *SB. d. Bayer. Ak. d. Wiss.* 1944/6, H. 6, *Das Grab als Wohnhaus in der ägypt. Frühzeit,* S. 39 ff.

(2) Zur Beurteilung dieser äusserst interessanten Tatsache muss erst die Grabungspublikation abgewartet werden.

einer Kartusche hat. Die Gruppe könnte Sawj-Hotep gelesen werden. Von hervorragender Arbeit sind die etwa 5 cm hohe Elfenbeinstatuette eines Mannes mit einem Gefäss und ein nacktes Kind, gleichfalls aus Elfenbein, den Finger an den Mund haltend. Auffallend sind bei dem letzteren die unverhältnismässig grossen Ohren. Aus Ton und ungebranntem Lehm sind zwei Modellspeicher sowie ein Modellboot, von dem nur die hintere Hälfte erhalten ist. Perlenketten und Armbänder aus verschiedenem Material fanden sich in grosser Anzahl, ebenfalls Spielsteine und Feuersteinmesser, von denen das grösste eine Länge von 48 cm und eine Breite von 8 cm besitzt.

Die Ausdehnung des Gräberfeldes lässt den Friedhof einer bedeutenden Stadt vermuten. Da auf dem Sarkophag eines späten Grabes (vermutlich 11. Dyn.) Heliopolis mehrfach erwähnt ist, haben wir zweifellos den Friedhof dieser Stadt vor uns.

Personalnachrichten

A. Pohl – Rom

Prof. F. K. Babinger ist als ordentlicher Professor für Türkisch und Balkanwissenschaft an die Universität München gekommen.

Theo Bauer, Prof. der Assyriologie an der Universität Breslau, ist als Nachfolger M. Streck's an die Universität Würzburg berufen worden.

Prof. W. Baumgartner hat neben seinem Basler Ordinariat noch einen Lehrauftrag für Semitistik an der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Zürich übernommen.

W. Braune hat einen Lehrauftrag für Religionsgeschichte des Vorderen Orients an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Berlin (russ. Sektor).

E. Bräunlich, Prof. für Arabistik an der Universität Leipzig, ist in jugoslavischer Kriegsgefangenschaft an der Ruhr erkrankt und gestorben.

V. Christian, Professor der Assyriologie an der Universität Wien, ist aus dem Zivilgefangenenlager entlassen worden und nach Wien zurückgekehrt, kann aber seine frühere Tätigkeit nicht aufnehmen.

Dr. W. Eilers befindet sich am St. Andrew's College, University of Sidney, Newton, N. S. W. (Australien).

Prof. E. Littmann in Tübingen ist wegen der Erreichung der Altersgrenze emeritiert, aber kommissarisch mit der Weiterführung der Vorlesungen beauftragt.

Prof. S. Moscati hat den Lehrstuhl für Storia e civiltà dell'Oriente semitico am Collegio Rabbinico Italiano erhalten (Fondazione Enrico Castelnuovo).

Dr. H. Otten hat seine Tätigkeit an den Staatlichen Museen in Berlin wieder aufgenommen, wo er im Auftrage der Akademie (russ. Sektor) die Boğazköy-Tafeln bearbeitet.

Prof. Dr. A. Salonen von der Universität Helsingfors (Finnland) ist für ein Jahr zur Mitarbeit am 'Assyrischen Wörterbuch' ans Oriental Institute, Chicago, gegangen.

Privatdozent Dr. A. Spitaler ist zum ausserordentlichen Professor für Semitistik (an der Universität München) ernannt worden.

W. Till, Professor für Koptisch an der Universität Wien, übt seine Lehrtätigkeit nicht mehr aus.

Deutschland, Berlin, Universität (russischer Sektor). Dem Personal- und Vorlesungsverzeichnis, Sommersemester 1947, zufolge umfasst die Universität 10 Fakultäten in folgender Reihenfolge: medizinische, rechtswissenschaftliche, wirtschaftswissenschaftliche, philosophische, mathematisch-naturwissenschaftliche, evangelisch-theologische, veterinärärztliche, landwirtschaftlich-gärtnerische, forstwissenschaftliche und pädagogische. Während an der juristischen Fakultät 8 ordentliche Professoren wirken, hat die evangelisch-theologische Fakultät nur 2 (Fr. Lieb-Basel, der im SS in Berlin gelesen hat, während er im WS in Basel tätig sein wird; Paul Rost für Altes Testament, wohnhaft in Greifswald).

Berlin, Staatliche Museen (russ. Sektor). Nach sicheren Nachrichten befindet sich sowohl die Tontafelsammlung als auch die Bibliothek der Vorderasiatischen Abteilung noch vollständig an Ort und Stelle.

An der Universität München wird die Ägyptologie von vier Herren vertreten: Prof. A. Scharff (Ordinarius), Prof. Hengstenberg für Koptisch, Privatdozent Dr. H. W. Müller für ägyptische Archäologie und Privatdozent Dr. H. Stock für Ägyptisch und Geschichte Vorderasiens. Das neueingerichtete ägyptologische Seminar befindet sich Arcisstrasse 8/II. Man hofft auch die noch eingepackte ägyptische Sammlung dort aufstellen zu können.

Die *Theologische Literaturzeitung* (ThL) ist im Verlag Hinrichs (Leipzig-Gotha [russ. Besatzungszone]) wieder erschienen (vgl. Or 16 [1947] 415). In der ersten Nummer ist das AT und der Alte Orient kaum berücksichtigt.

Das Amt als Herausgeber der *Zeitschrift für Assyriologie* (ZA) haben P. Koschaker (Tübingen) und A. Falkenstein (Göttingen) übernommen. Die letzten Bände der ZA (auch Bd. 48) sind bei der Evakierung am Schluss des Krieges abhanden gekommen und nicht mehr aufzufinden.

Die Zukunft der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) ist immer noch ungeklärt.

Österreich: An der Universität Wien werden nach dem Vorlesungsverzeichnis (Wintersemester 1947/48) die folgenden orientalistischen Vorlesungen (ausser Hebräisch) gehalten: an der kath.-theol. Fakultät: Arabisch, 1st. (Gabriel), Syrisch, 2st. (Gabriel); an der philosophischen Fakultät: Arabisch II, 2st. (Duda), Lektüre schwieriger altarabischer Texte, 1st. (Czermak), Lektüre schwieriger syrischer Texte, 2st. ([gemeinsam mit Dr. Schubert] Duda), Auswahl aus den Pyramidentexten, 1st. (Czermak), Geschichte des ägyptischen Siegels, 1st. (Demel), Lektüre historischer Texte, 2st. (Privatdozentin Thausing), Interpretation des Streitgespräches des Lebensmü-

den mit seiner Seele, 1st. (Thausing), Geschichte des Pharaonenreiches, 1st. (Thausing), Einführung in das Koptische (Saïdisch), 1st. (Thausing).

Italien: Staatliche Universität Rom: Nach dem *Ordine degli studi (Facoltà di Lettere e Filosofia) 1946-47* ist das Studium des alten und christlichen Vorderen Orients mit folgenden Fächern vertreten: 1) Assyriologie, 2) Hebräisch und vergleichende semitische Sprachen, 3) Epigraphie und semitische Altertumskunde, 4) arabische Sprache und Literatur, 5) Geschichte und Sprachen Äthiopiens, 6) iranische Philologie, 7) Koptische Sprache und Literatur (z. Z. unbesetzt), 8) Geschichte des Christentums, 9) Religionsgeschichte. Von diesen Fächern sind dem Studenten der Orientalistik 4 vorgeschrieben (2 einjährige und 2 zwejährige Kurse).

Der Studiengang umfasst noch folgende Fächer: 5 Grundfächer [ital. Literatur (2jährig), latein. Literatur (2jährig), römische Geschichte (mit Übungen zur röm. Inschriftenkunde) (1jähr.), Geographie (1jähr.) und Philosophie (1jähr.)], 4 klassische Hauptfächer (einjährige Kurse) [griechische Literatur, griech. Geschichte, Glottologie, Archäologie und Geschichte der griechischen und römischen Kunst], 1 moderne Sprache und 2 freie Fächer.

Die Verteilung der Fächer in den 4 vorgeschriebenen Jahren ist folgende: 1. Jahr: ital. Literatur, lat. Literatur; Philosophie (E) (1), Geographie (E), römische Geschichte (E), Archäologie (E). — 2. Jahr: 2 orientalistische Fächer des zweijährigen Kurses, ital. Literatur (E), lat. Literatur (E), griech. Literatur (E), griech. Geschichte (E), Glottologie (E). — 3. Jahr: 2 orient. Fächer des zweijährigen Kurses (die im 2. Jahr begonnen wurden) (E), ein weiteres orientalistisches Fach (einjähriger Kurs) (E), eine moderne Sprache (E). — 4. Jahr: ein anderes orient. Fach (einjähriger Kurs) (E), zwei freie Fächer (E).

Nach dem Studienplan sind also im 2. Jahr 6 Wochenstunden (= 2 Kurse [beide zweijährig]), im 3. Jahr 9 (= 3 Kurse [darunter die zwei schon im 2. Jahr begonnenen und dazu noch der erste einjährige Kurs]) und im 4. Jahr 3 (= der zweite einjährige Kurs) vorgeschrieben. — Der *Ordine degli studi 1946-47* sagt nichts von ägyptischer Sprache und Altertumskunde noch von seminaristischen Übungen in den orientalischen Fächern.

Holland: Der Verlag Brill (Leiden) plant die Herausgabe einer wissenschaftlichen Serie *Documenta et Monumenta Orientis Antiqui* unter der Leitung A. de Buck's und W. F. Albright's.

Türkei: Das Deutsche archäologische Institut in Istanbul ist noch in der Hand der alliierten Nationen und zur Zeit geschlossen, bis eine Entscheidung über dieses (sowie die von Kairo und Athen) getroffen ist (vgl. Or 16 [1947] 144).

USA: Unter Leitung von J. B. Pritchard (Prof. für AT am Crozer Theological Seminary zu Chester, Pa.) wird ein Werk vorbereitet, das ähnlich wie H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* die Literaturen des Nahen Ostens, soweit sie zum AT Beziehung haben und zur Erklärung desselben beitragen, umfassen soll. Als Mitarbeiter sind unter

(1) Prüfung (Examen) vorgeschrieben am Ende des Jahres.

anderen gewonnen: W. F. Albright, L. Ginsberg, A. Goetze, S. N. Kramer, A. L. Oppenheim, R. Pfeiffer, E. A. Speiser, F. S. Stephens, J. A. Wilson. Als Erscheinungsjahr ist 1948 vorgesehen.

Bei der Brown University in Providence, R. I. ist ein neues 'Department' für Geschichte der Mathematik geschaffen worden, dessen Leiter Prof. Dr. O. Neugebauer ist. Als Assistant Professor ist ihm beigegeben Dr. A. J. Sachs. Die Vorlesungen und Übungen für 1947-48 sehen zwei Stufen vor, eine mehr allgemeiner Art als Grundlage: ein kurzer Überblick über die politische und kulturelle Geschichte Ägyptens und Mesopotamiens und ihrer Nachbarländer (A. J. Sachs), dann ein mehr spezieller Kurs über die Geschichte der alten Astronomie und ihre Entwickelung sowohl bei den Griechen als auch im Nahen Osten, wobei das ptolemäische System der Planetenbewegung den Ausgangspunkt und das Zentrum für die anderen Perioden bildet (O. Neugebauer). Die Seminarübungen sollen besondere Themen aus der Geschichte der alten und mittelalterlichen Mathematik und Astronomie behandeln (O. Neugebauer).

Kongresse und wissenschaftliche Gesellschaften

Mit einem ersten Rundbrief vom Juni 1947 ist der 3. Internationale Anthropologen- und Ethnologen-Kongress (der in Prag stattfinden sollte) für die zweite Augusthälfte 1947 nach Brüssel (und Tervuren) einberufen worden.

In Istanbul ist die International Society for Oriental Research (ISOR) gegründet worden (Or 16 [1947] 272). Ihr Sitz ist Stambul. Sowohl der Aufruf als auch die Satzungen berühren ungemein sympathisch. Über dem Aufruf findet sich als Motto der Spruch aus *Kalila wa Dimna*: "... sondern wir wollen alle einander helfen". In den Statuten geben §§ 3-5 den Zweck und Gegenstand der ISOR an: ... dass die Wissenschaften vom Orient, zumal nach den Zerstörungen des zweiten Weltkrieges durch internationale Zusammenarbeit eher und besser neu aufgebaut und weitergeführt werden können als durch getrennte Bestrebungen innerhalb einzelstaatlicher Grenzen. Ihr Zweck ist daher, durch Zusammenarbeit von Orientgelehrten aller Nationen im Geiste gegenseitiger Hilfsbereitschaft die wissenschaftliche Erforschung des Orients zu pflegen und zu fördern. Diesem Zweck sollen dienen die Herausgabe einer internationalen wissenschaftlichen Zeitschrift für Orientforschung (mit Beiträgen in den wichtigsten europäischen Kultursprachen und solchen orientalischen Sprachen, für die bei dem betreffenden Beitrag sicher auf das Verständnis der sachlich interessierten Leser gerechnet werden kann), Herausgabe von und Beteiligung an anderen Publikationen sowie Förderung von sonstigen der ISOR entsprechenden Unternehmungen, Förderung und Erleichterung der Zusammenarbeit der ihr angehörenden Gelehrten durch Herstellung persönlicher Fühlungnahme und durch wissenschaftliche Zusammenkünfte sowie Pflege einer hilfsbereiten Gesinnung unter ihren Mitgliedern, Unterstützung ihrer Mitglieder bei der Beschaffung wissenschaftlichen Materials, unentgeltliche Abgabe eines Teiles ihrer Veröffentlichungen an Bibliotheken und Institute, die nicht in der Lage sind, sich diese selbst zu beschaffen. — Die ISOR hält sich von jeder

politischen, religiösen und völkischen Tendenz fern. — (§ 6) Unter den 8 Gründern der ISOR sind 4 Türken (Dr. A. Adnan Adıvar, Dr. R. Rahmeti Arat, Ahmet Ateş, Dr. M. Fuat Köprülü), 2 Nordamerikaner (Dr. J. K. Birge, Lewis Thomas), 1 Engländer (W. G. M. Edwards) und 1 Deutscher (Prof. Dr. H. Ritter). — (§ 7) Die ISOR kann in anderen Städten und Ländern Zweigstellen errichten, die von je einem ihrer Verteter, der Gelehrter sein muss, geleitet werden. Dieser ist zugleich Mitglied des Arbeitsausschusses. Gründung dieser Zweigstellen, ihre Geschäftsführung, ihre Befugnisse werden von der Zentrale geregelt. — (§ 8) Bereits bestehende Vereinigungen und Organisationen mit gleichartigen Zielen können unter zu vereinbarenden Bedingungen der ISOR beitreten, sich ihr angliedern, sie unterstützen, mit ihr gemeinsam wissenschaftliche Werke publizieren und wissenschaftliche Unternehmungen ins Werk setzen. — (§ 9) Jeder, der die Ziele der ISOR billigt und zu ihrer Verwirklichung beitragen will, kann ohne Rücksicht auf Geschlecht, Religion, Rasse und Nationalität Mitglied der ISOR werden, sofern er das 21. Lebensjahr vollendet hat und sich im Besitz der bürgerlichen Ehrenrechte befindet. — (§ 11) Über die Aufnahme der Mitglieder entscheidet der Vorstand. Personen, die Mitglied der ISOR werden wollen und dem Vorstand nicht bekannt sind, sollen durch zwei andere Mitglieder vorgeschlagen werden. — Dies möge zur Charakteristik der neuen Gesellschaft genügen.

International Association of Egyptologists (IAE). Die Einladung zu der Gründungstagung (1) der IAE war etwa 18 Monate vorher vom Ägyptologischen Institut der Universität Kopenhagen (Sander-Hansen) an ungefähr 90 Ägyptologen aus aller Welt (mit Ausnahme der ehemaligen Achsenländer) ergangen. Etwa 80 hatten sich zu der beabsichtigten Gründung der IAE und den Vorschlägen geäussert (darunter nur drei negativ). 25 (aus 11 verschiedenen Ländern) waren persönlich erschienen: Ägypten (Sami Gabra, Mustafa el Amir), Belgien (van de Walle), Dänemark (Sander-Hansen, Iversen, Volten), England (Blackman, Moss, Barns), Frankreich (Clère, Desroches-Noblecourt, Kuentz, Malinine, Posener, Vandier (2)), Holland (de Buck, Janssen), Polen (Michailowski), Schweden (Sandman-Holmberg, Säve-Söderbergh), Schweiz (Nagel), Tschechoslowakei (Černý), USA (Frankfort, Seele) und der Vertreter des Borchardt-Instituts-Kairo (Ricke). Die Sitzungen wurden in der Universität abgehalten und von de Buck präsidiert.

1. Sitzung (Montag, 18. VIII. 10-12 Uhr): Nach einleitenden Worten des Leiters de Buck werden die Briefe Gardiners und Lacaus (und in einer späteren Sitzung auch der Gunns) vorgelesen, durch die sie ihr Fernbleiben erklärten. Dann begannen sogleich die Beratungen über die Satzungen. Diese waren sowohl in Kopenhagen als auch in Chicago (Oriental Institute) vorbereitet worden. Als Kongresssprachen wurden gegen den An-

(1) Dem Schriftleiter lagen für diese Zusammenstellung zwei von einander unabhängige eingehende Berichte und ein persönlicher Brief eines Teilnehmers vor.

(2) Drioton konnte wegen schwerer Erkrankung seiner Mutter nicht teilnehmen.

trag einer Minderheit, die nur die französische Sprache zulassen wollte, von der Mehrheit Englisch und Französisch angenommen. Tatsächlich sprachen die meisten Teilnehmer englisch. — Grosse Schwierigkeiten machte die Frage der Bedingungen für die Mitgliedschaft der IAE. Der amerikanische Entwurf, den Seele eindrucksvoll vertrat, wollte die Aufnahme unabhängig wissen von der Frage der Nationalität, Rasse und Religion. Ausserdem liess er dem ' Executive Komittee ' die Befugnis, gewisse andere Kriterien für die Wählbarkeit festzulegen. Von anderer Seite wurden gegen die sofortige Zulassung von Mitgliedern aus den ehemaligen Achsenmächten grosse Schwierigkeiten erhoben (offenbar mit Rücksicht auf gewisse Stimmungen im eigenen Lande). Schliesslich kam man auf den Vorschlag Blackmans hin zu einem Vermittelungsergebnis: die Zulassung der Ägyptologen aus den ehemaligen Achsenmächten soll von der Zulassung dieser Länder zur UNESCO abhängig gemacht werden. Nach den endgültig formulierten Statuten hat aber dies nicht als Vorbedingung, sondern nur als Empfehlung an das Komitee zu gelten. — Die IAE soll sich aus 2 Gruppen von Mitgliedern zusammensetzen: einmal aus nicht stimmberechtigten ' Associated members ' (reiche Nicht-Ägyptologen und angehende Ägyptologen) und dann aus stimmberechtigten ' Members ' (qualifizierte Ägyptologen), deren Aufnahme in dem von der IAE herausgegebenen Jahresbericht beantragt wird, damit sich jeder dazu äussern kann. Die Wahl selbst erfolgt durch das elfköpfige Komitee (mit Zweidrittelmehrheit).

2. Sitzung (Dienstag, 19. VIII. 10-12 Uhr): Die Diskussion über die Satzungen geht noch weiter, besonders über eine knappere Fassung derselben (um dem Komitee Handlungsfreiheit zu lassen) oder eine ausführlichere (die alle möglichen Fälle berücksichtigt) und über die Wahl des Komitees. Damit die kleinen Nationen nicht beständig überstimmt werden könnten, beschränkte man die Zahl der Komitee-Mitglieder jeder Nation auf 2; andererseits aber bestimmte man, dass die grossen Nationen mit wenigstens einem Mitglied im Komitee vertreten sein müssten. Das Komitee besteht aus 11 Mitgliedern, von denen jedes zweite Jahr die Hälfte ersetzt wird. Kein Komitee-Mitglied soll länger als 4 Jahre im Amt bleiben. Das erste Komitee setzt sich aus folgenden Herren zusammen: Blackman (England), Černý (Tschechoslowakei), de Buck (Holland) [Präsident (mit grosser Mehrheit gewählt)], Erichsen (Dänemark), Gabra (Ägypten), Nagel (Schweiz), Säve-Söderbergh (Schweden), Seele (USA), Struve (Russland), Vandier (Frankreich) und Werbrouck (Belgien). — Direktor des ständigen Büros ist Sander-Hansen, Sekretär Iversen und Schatzmeister Direktor Brand (ein dänischer Kaufmann).

3. Sitzung (Mittwoch, 20. VIII. 9-11 Uhr): Man beginnt die Aussprache über das Arbeitsprogramm. Zuerst wird über einen geplanten archäologischen Index verhandelt. Das Oriental Institute in Chicago hat während der letzten Jahre ein archäologisches Verzeichnis (aus Zeitschriften) von 180.000 Zetteln machen lassen. In Paris finden sich auch einige Tausend Zettel, in Brüssel etwa 25.000 Photographien. Trotz der Schwierigkeit der Aufgabe ernannte der Präsident einen Ausschuss (Clère [Vorsitzender], Frankfort, Gabra, Moss, Sainte Fare Garnot, Werbrouck), der aus den Anregungen einen gangbaren Weg suchen soll.

4. Sitzung (Donnerstag, 21. VIII. 10-12 Uhr): Diese Sitzung ist der Frage der Veröffentlichungen gewidmet. Die ägyptischen Texte sind zum Teil in kostspieligen oder seltenen Faksimile-Ausgaben veröffentlicht, zum anderen Teil in zwar billigen, aber längst vergriffenen Ausgaben herausgegeben, andere sind noch ganz unveröffentlicht. Die beiden erstgenannten Gruppen hofft man in der *Bibliotheca Aegyptiaca* (Brüssel) herausgeben zu können. Die koptischen Texte will der dänische Verleger Munksgaard auf seine Kosten in Faksimile-Ausgaben mit oder ohne Umschrift (aber ohne Übersetzung und Kommentar) übernehmen. Im Ausschuss sind Blackman, Černý (Vorsitzender), Kuentz und Posener, denen noch ein Koptologe zugesellt werden soll.

5. Sitzung (Freitag, 22. VIII. 9-11 Uhr): Zwar war Erichsen bereits am 8. VIII. nach Berlin gereist, um dort genaue Erkundigungen über das Berliner Wörterbuch einzuholen; aber er war beim Kongressschluss noch nicht zurück. In der Hoffnung, dass es Berlin möglich sein werde, die Belegstellenbände fortzusetzen, liess man das Berliner Wörterbuch ganz aus der Planung des neuen heraus. Inzwischen will man die im Berliner Wörterbuch nicht verarbeiteten Texte auf Zettel bringen. Nachher kann man den endgültigen Plan beraten. Dafür wurde ein Ausschuss eingesetzt (Černý, Clère, Edgerton, Erichsen [Vorsitzender], Kuentz). — Dann wird noch der anastatische Neudruck der im Kriege zerstörten Werke erwogen, für den man allgemein die Erlaubnis der Verleger als notwendig erachtet.

6. Sitzung = Schlusssitzung (Samstag, 23. VIII. 10-12): Im Büro der IAE in Kopenhagen soll eine Zentrale für Sonderdrucke eingerichtet werden, da öfters wichtigere Artikel in Nicht-Fachzeitschriften erscheinen und so dem Ägyptologen unzugänglich bleiben. Auf Kosten der IAE soll deshalb der Verleger (im Einverständnis mit dem Verfasser) etwa 30-100 Sonderdrucke mehr herstellen, die die IAE dann ihren Mitgliedern gegen ein geringes Entgelt zur Verfügung stellt. — Länger wird über die Notwendigkeit einer jährlichen Bibliographie gesprochen. Diese neue IAE-Bibliographie, mit deren Zusammenstellung Janssen beauftragt wird, soll den einzelnen Titeln auch eine kurze Inhaltsangabe beifügen.

Die Berichte aller Unterkommissionen sollen bis zum 1. V. 1948 in Kopenhagen vorliegen, damit sie auf dem Internationalen Orientalistenkongress in Paris (Juli 1948) beraten werden können.

Imprimi potest: Romae, 22. XII. 1947 – A. Bea, S. I., *Rector Pont. Inst. Bibl.*

IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 20. XII. 1947 - A. Traglia, Arch. Caes., *Vic. Ger.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI N. 7-9 — ROMA

Fig. 1: Lion

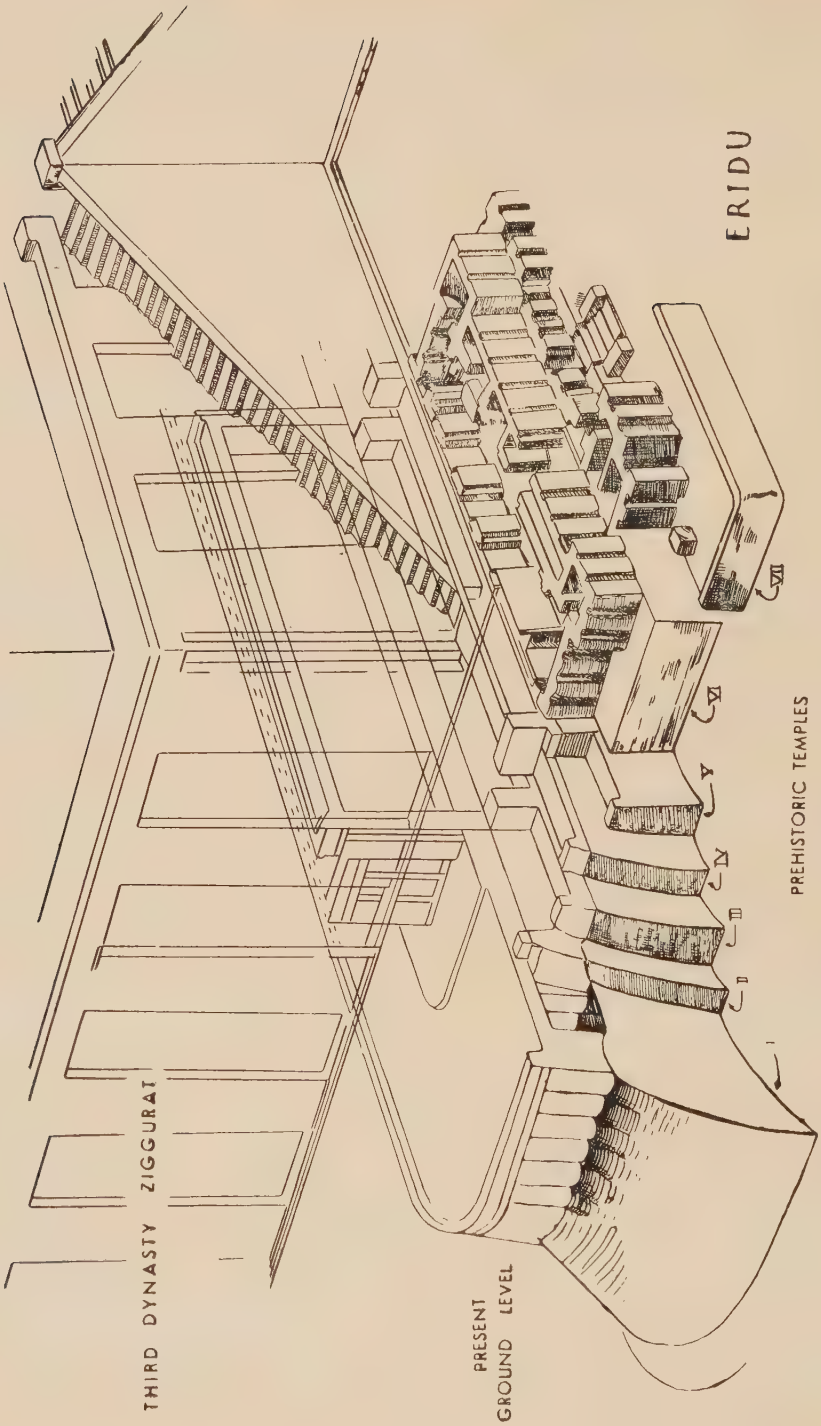


Fig. 2: Digramatic Section

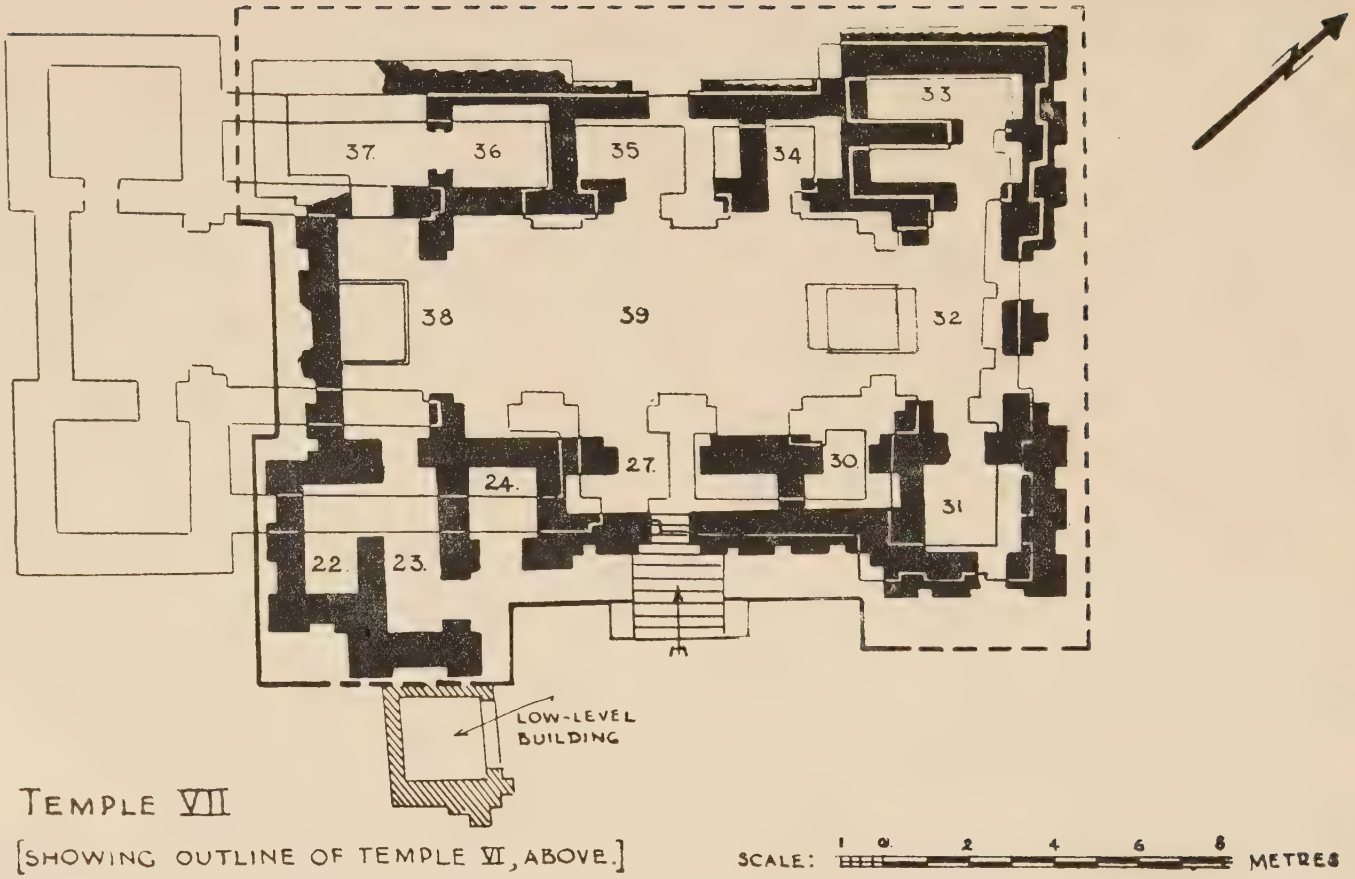


Fig. 3: Plans of Temples VII and VI

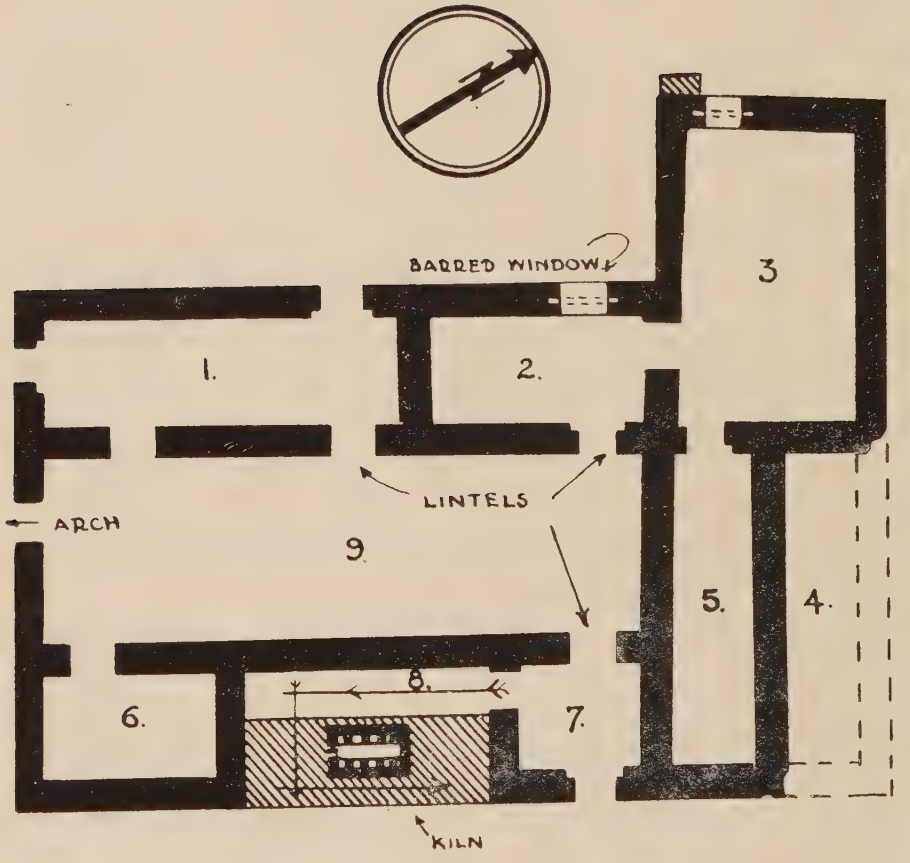


Fig. 4 : Plan of Uruk building

Abb. 1. Grab 1 H3. Treppengang mit Fallblöcken und Sargkammer.

Abb. 2. Grab 649 H5. Lehmziegelgrab mit verputzten Wänden und Magazinen.

Abb. 3. Sargkammer aus Kalksteinmonolithen.

Abb. 4. Grab 785 H5. Nische in der westlichen Aussenmauer mit Tongefässen in situ.

Mittelassyrische Rezepte zur Bereitung von wohlriechenden Salben

E. Ebeling – Berlin

In der Vorliebe für Weihrauch Parfüme und wohlriechende Salben, die man allen Völkern des Orients, des alten wie des modernen, nachsagt, macht das alte Babylonien und Assyrien keine Ausnahme. Schon der Kultus erforderte in diesen Ländern Unmengen von Weihrauch und anderen Wohlgerüchen; denn es gibt kaum eine Handlung im Gottesdienste, die nicht von Räucherungen und dgl. begleitet war. Man könnte viele Seiten füllen, wollte man dies im einzelnen nachweisen. Es seien daher hier nur einige charakteristische Beispiele vorgeführt.

Aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur besitzen wir Listen, die in der Hauptsache Spezereien, und zwar in grossen Mengen (bis zu 10 $^5/_6$ Minen) aufzählen. Ich wähle hier zwei davon aus: 1) Nik. IV 445 (Umschrift von Schneider, *Orientalia,* N. S. IV, S. 182). Hier werden genannt: erin (s. Schneider dazu S. 183), za-ba-lum (= akk. *supâlum*), šu-úr-me (= akk. *šurmênu*), gír (= akk. *asu*), šim (= akk. *riqqu*), šim-dùg (= akk. *riqqu ṭâbu*), šim-im (= akk. ?), dam(!)-še-lum (s. unten bei *šimmeššalû*), en-mur (s. unten bei *nikiptu*), ni-gi$_4$-íb (= akk. *nik/qib/ptu*), šim-gán (s. unten bei *sappandu*), še-li (= akk. *kiskirânu*), gu(d)-ku-ru (= akk. *kukru*?). Diese Dinge werden ausdrücklich als Weihgabe für den Hauptgott von Umma, Šara, bezeichnet (mu-gub (d)šará GIŠ.ÙḪ(ki)). Die 2. Liste Deimel UT 36 (Umschrift ebenfalls von Schneider a. a. O. S. 183) zählt neben anderem auf: erin, za-ba-lum, šu-úr-me, gír, gi (= akk. *qanû*), dam-še-lum, ni-gi$_4$-íb, šim-im, šim-en-mur, šim, šim-dùg, še-li, šim-gán, gu(d)-ku-ru. Alle diese Spezereien scheinen nach der Unterschrift zum "Spezerei herstellen" (šim-dù-a) bestimmt zu sein., ob für den Gottesdienst, bleibt zweifelhaft, ist aber wahrscheinlich, wenn man die 1. Liste vergleicht.

In einer Lieferungenliste aus Larsa (datiert vom 27. J. des Rîm-Sin I., s. *Musée du Louvre* X, Nr. 72) werden Z. 11 ff. nach und neben anderen Dingen auch je 10 Minen *erinu* (so gegen Jean, *Larsa*, S. 219), za-ba-al (= *supâlum*), *šurmênu*, *li-(w)e-ir* (von Jean, a. a. O. nicht erkannt), und eine kleinere Menge (šim)ia(!)-ru(!)-tam(!) für das Opfer des Königs (giš-tag-ga lugal) gebucht. Noch viel grösser sind die Posten, die eine zweite Tafel gleichen Ursprungs aus dem 30 J. Rîm-Sins I. (s. *Musée du Louvre* X, Nr. 81) bei den genannten Aromata aufweist. Bis zu einem Talent und 30 Minen werden *šurmênu*, *marganum*, *erinu*, *li-we-ir*, šim.as (= *asu*), *qanû ṭâbu*, *ḫi-el*(!?) *baluḫḫi*(?!), *baluḫḫu*(!) ša-me(!)-eš(!)-la (= *šimmeššalû*), (šim) (d)NIN.IB (= *niqibtu*), *pallukku*, *kukru*, *ṭirû*, *burâšu* angeliefert. So grosse Mengen kann man sich nur in Zusammenhang mit einem Tempel oder allenfalls mit dem kgl. Palaste denken.

Nach Zimmern BBR Nr. 75-78, Z. 6 ff. sind für das Ritual des *bârû* (des Wahrsagepriesters im Dienste des Šamaš und Adad) folgende Aromata bestimmt: *erinu*, *šurmênu*, (*iṣ*)*šikittu*, *supâlu*, *qanû*, *pallukku*.

In dem Briefe Harper ABL Nr. 368 sagt ein Priester auf die Anfrage der Königin-Mutter, was zum Kultus notwendig sei (Z. 11 ff.): "Gutes Öl, Honig, Spezereien, gute, (nämlich) Myrrhe, Hanf, das ist in der Hauptsache das Zubehör des Kultus".

In den von Thureau-Dangin behandelten *Rituels accadiens* findet man S. 18 auch ein Verzeichnis der Utensilien des *kalû*-Priesters. Darunter ist auch eine Liste von Spezereien Z. 2 ff., leider sehr lückenhaft, erhalten. Trotzdem werden aufgeführt: *šurmênu*, *asu*, *šimšalû*, *qanû ṭâbu*, [*amur*]*dinnu*, *riqqu annabu*, *kaṣiṣiḫatum*, *kanaktu*, *suadu*, also 9 Stoffe. Mindestens ebensoviele sind verloren gegangen.

In seinen *Neobabylonian Documents from Erech* (*California Publications* 9) S. 93 hat Lutz eine Geschäftsurkunde aus dem 30. Jahr des Nebokadnezar veröffentlicht, in der *riqqê* (Aromata), die für den Kult (*dullu*) des *bît ḫirê* einem gewissen Nabû-šum-ereš gegeben worden sind, neben anderem aufgezählt werden, und zwar *ḫašur*, *šurmênu*, *asu*, *šimeššalû*, *qanû ṭâbu*, *pallukku*, *suadu*, *kukru*, bi-dur(!)-ḫu, *murru*, ?, *ḫîl baluḫḫi*(!), in trockenem Zustande (*ablâta*), nachher noch *ladnu* und *iarutlum*, also wiederum 13 verschiedene Arten, zum grössten Teil im Betrage von 3 Minen.

Im VI. Bande der *Yale Oriental Series* Nr. 75 werden Spezereien genannt, die im 2. Jahre des Nabonid einem Marduk-šum-iddin

für die Herstellung von Weihwassern (*agubbû*) geliefert wurden, nämlich je 1 Mine *erinu, šurmênu, asu, šimeššalû, pallukku, qanû ṭâbu* und 6 *qa burâšu*.

Man kann es also dem Verfasser von VAT 13834, Z. 18 f. (s. unten) wohl glauben, wenn er behauptet, dass bei der von ihm geschilderten Prozession der Wohlgeruch den Himmel wie ein schwerer Orkan bedeckt habe (wörtlich: überwältigt: *saḫiṭ*).

Gewissen Spezereien hat man auch therapeutische Wirkungen zugeschrieben. Darüber geben die medizinischen Texte reichlichen Aufschluss. Unter den Wirtschaftstexten beziehen sich auf diesen Zweck z. B. der aus neubabylonischer Zeit (19 J., Herrscher nicht genannt) stammende Text des Goucher College (*Goucher* II 249), der *qanû ṭâbu, pallukku, murru, .. ḫuzzu, burâšu, suadu* als zur Heilung des *širaku* (*ana bulluṭ ša amêl ši-ʾa*[*-ku*]) bestimmt bezeichnet. Nach einem anderen Text derselben Sammlung (*Goucher* II 258) machte man aus *bi-dur-ḫu, murru,* trockenen Harzen (*ḫi-i-lu*(!) *a*(!)*-ba-la*(!)*-a-ta*), *qunnabu,* " Kräuter " (d. i. Medizinen) für Waschung *šammê*(*ḫi.a*) *ra-am-ku*[*-ti*]). Auch die Nr. 358 aufgezählten Spezereien *kukru, ṣu-la-li-e,* trockene Harze (*ḫi-i-lu ab-la-a-tum*), *ši-meš-lu, pallukku, in-ṣa-ḫu-ri-ti,* AN.BAR *ša šadî* dürften wohl für eine magisch-therapeutische Kur bestimmt gewesen sein, da daneben Alaun aus Ägypten (*gabû ša mât miṣri*) und Asphalt [1] erwähnt werden.

Wenn von den erhaltenen Geschäftsurkunden und Briefen relativ wenige uns einen Einblick in den Handel mit Aromata gewähren, so ist das gewiss ein Zufall, der eines Tages sicher korrigiert werden wird. Immerhin lernen wir in den altbabylonischen Briefen CT XXIX 13 und 14 einen Spezereienhändler kennen, der in seinem Geschäft die Darbietung einer erheblichen Auswahl an Waren erstrebt. Er handelt mit *baluḫḫu, maluga, kukru, sumlalû, burâšu,* ausserdem mit Salben (*šamnu*: Öl) von *asu, šurmênu,* UR.ŠUM.MA, *kanaktu, erinu* und *qanû* [*ṭâbu*].

In einem Text aus Nuzu (vgl. AASOR XVI, S. 49, Nr. 77) verpflichtet sich ein Händler gegen Hergabe einer Sklavin aus dem Harem des Königs im Werte von 5 Minen Bronze nach Rückkehr von seiner Geschäftsreise ausser anderen Stoffen (z. B. Wolle) auch *erinu, šurmênu, ta-ap-ra-ni*(*meš*), *a-zi*(*meš*) an den König zu liefern.

[1] Zum Alaun im magischen Ritual vgl. z. B. *Morgan Collection* IV, 33/34; zum Asphalt vgl. RLA s. v.

In einem von Keiser, *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies* I Nr. 168, dargebotenen Texte aus dem 31. J. des Nebokadnezar werden uns die Preise von *burâšu, kukru, ṣulalû, qunnabu, inṣaḫurêtu, pallukku, šimeššalû* genannt.

Der assyrische Text Johns ADD Nr. 1074 zählt auf: *erinu, šurmênu, daprânu, asu, šimeššalû,* šim.AN.BAR, *šim-mâd-di* (= *su'adi*), und nach Erwähnung von *kurkanû, buṭnânu, ḫašânu* (1), die man wohl nicht zu den Spezereien rechnen muss, noch *pallukku, qanû ṭâbu.*

Dass die in diesen Urkunden aufgeführten Wohlgerüche sämtlich zu kultischen Zwecken in den Handel gebracht worden sind, ist kaum anzunehmen. Allerdings hatten die Götter nach babylonischer Meinung ein besonderes Wohlgefallen an solchen Gaben und liessen sich z. B. nach der Sintflut durch *qanû ṭâbu, asu* und *erinu* versöhnen (vgl. Gilgameš-Epos XI 158 ff.). Aber man kann gewiss sein, dass bei diesem Glauben von den Göttern die eigene menschliche Vorliebe für das Parfüm entscheidend gewesen ist. Man darf ohne Bedenken sagen, dass in Babylonien und Assyrien jeder Mensch, der es sich leisten konnte, seinen Körper mit wohlriechenden Wässern und Salben labte.

In den Palästen der Könige und Fürsten wird der Verbrauch an wohlriechenden Stoffen kaum dem der Tempel nachgestanden haben. Ich verweise dafür auf die schon oben zitierte Urkunde *Musée du Louvre* X Nr. 81, die vielleicht hier in Betracht kommt, und AASOR XVI S. 49, Nr. 77. Ausserdem kann man für die altbabylonische Zeit eine Tafel aus Larsa (datiert vom 27. J. des Rîm-Sin I., s. *Musée du Louvre* X 71) heranziehen, auf der Z. 16 ff. Kol. IV je *10 qa marguṣum, ba-ri-a-tum* (= *bariratum*), *burâšu, dup*(!)*-ra-*[*num*], und je 4 Minen *asu, baluḫḫu, ḫi-il ba-lu-uḫ-ḫu,* als für das Haus der "Herrin" (Königin) empfangen, verzeichnet werden. In solchen vornehmen Häusern gehörte eine reichliche Sammlung an Parfümen zu den Dingen, die man der Tochter mit in die Ehe gab. So erscheint in den Mitgiftlisten des Tušratta (VAB II 22 und 25) eine Reihe von Töpfen mit Öl von *murru, zikkil, iaruttu, kanâtku, suati, pallukku, peršanti, asu, wu*(?)*-ú*(?)*-ḫi-iz-zi* und Mischungen (*summuḫu*).

Man ersieht schon aus dem letzten Wort dieser Reihe, dass man sich nicht damit begnügte, das eine oder andere Aroma rein zu ge-

(1) Saffran, Pistazie, Thymian.

niessen, sondern darauf ausging, sich besondere Sensationen durch Mischung von Spezereien oder durch besondere Herrichtung zu verschaffen.

Der Mann, der solche Mischungen berufsmässig herstellte, hiess *muraqqiu* (vgl. KAJ Nr. 192, 18) (1), seine weibliche Kollegin *muraqqîtu* (s. unten). Wir werden noch sehen, dass gerade Frauen eine besondere Achtung als Meisterinnen ihres Faches genossen. Die Tätigkeit, die sie ausüben, wurde entsprechend *ruqqû*, d. i. " zu Parfüm(wasser oder -salbe) verarbeiten " genannt.

Durch einen glücklichen Zufall sind in Assur eine Reihe von Tafelbruchstücken ans Tageslicht gekommen, die Rezepte für die Herstellung wohlriechender Wasser und Salben enthalten. Sie sind in ihrer Art einzig in der akkadischen Literatur und bieten dementsprechend der Interpretation erhebliche Schwierigkeiten. Bevor aber auf Textgestaltung und Inhalt dieser Assurfragmente näher eingegangen wird, sei in aller Kürze ein Überblick über die Spezereien gegeben, die ich in den assyrisch-babylonischen Texten gefunden habe. Ich gehe dabei von den Listen aus, die Deimel im *Sumerischen Lexikon*, Nr. 215 ff. und Howardy, *Clavis cuneorum*, Nr. 228, 272 gegeben haben. Diese Zusammenstellungen lassen sich jetzt vergrössern. Ich möchte jedoch ausdrücklich betonen, dass die hier gegebene Liste keinerlei Ansprüche auf Vollständigkeit erhebt. Bei systematischer Durchsuchung sämtlicher sumerischen und akkadischen Texte wird gewiss noch einiges Material beigebracht werden können.

amru, Deimel ŠL 215 : 50, vgl. unten *nikiptu*.

amurdinnu, vielleicht Thureau-Dangin, *Rit. acc.* S. 19, 5 zu ergänzen, Rose. Howardy 272 : 734, 735.

annabu, bisher nur Thureau-Dangin, *Rit. acc.* S. 19, 5: *riq-qu an-na-bu* belegt, " Hasenspezerei ". Bedeutung unbekannt.

arganu, margunu, marguṣu, sum. Entsprechung für das 1. Wort šim-en-tar-al(?), Deimel ŠL 215 : 37, 76-78, 116, Howardy 272 : 676, 760, 772, vgl. auch MVAG 1913, 2, 18. In allen drei Wörtern steckt *warqu* " gelb, grün ". Dieses ist auch der erste Bestandteil von *marguṣum*. Das Ende des Wortes erkläre ich als *wâṣium*, also *marguṣum* = *warqum-wâṣium* " das herauskommende (laufende) Gelb ". Die drei Wörter sind demgemäss wohl als " Safflor " zu deuten,

(1) Das Wort gehört etymologisch zu hebr. *raqqaḥ*, vgl. dazu AfO X S. 150. Dort auch weitere Belege des Wortes. Beachte besonders LTBA II 1 III 16 : lú-ía-DU.DU = *mu-raq-qu-u*.

vgl. aram. *mwrjq'*, Löw, *Aram. Pflanzennamen,* S. 218. Anders Thompson, *Herbal*: Gileadbalsam.

asanitu, asanialu. Bisher nur in den Parfümbereitungsrezepten belegt, s. Wörterverzeichnis. Mit *asu* "Myrthe" hat das Wort kaum etwas zu tun, es bedeutet vielleicht "Vom Berge *Asaniu* (s. RLA I s.v.) herkommend". Ich stelle es fragend mit aram. *agdānā,* arab. *anǧdānā,* Asa foetida, zusammen. Diese Pflanze wurde bekanntlich im Orient trotz ihres für unser Empfinden nicht angenehmen Geruches als Würze in Speisen getan (vgl. Kraus, *Talmudische Archaeologie* I S. 118), kann daher auch als Grundlage für ein Parfüm Gefallen gefunden haben.

asu Myrthe, Deimel ŠL 215 : 22, 44, 83 (?); Howardy 228 : 19; 272 : 756, sum. Entsprechung šim-gír, über das Fortleben dieses sumerischen Wortes vgl. MAOG XIV 1 S. 13. In der Mitgiftliste Tušrattas El Amarna VAB II Nr. 22 III 31; 25 IV 53, 54 finden wir šim.as. Dieselbe Schreibung auch *Musée de Louvre* X Nr. 81, 6. AASOR XVI Nr. 77, 9 meint giš a-zi(meš) offenbar ebenfalls *asu* Myrthe. Ob šim. ÁŠ auch als Myrthe zu deuten ist, bleibt unsicher (eher Asa foetida?). Myrthe ist als Aroma im alten Orient allgemein bekannt und beliebt. Nach Herodot salbten sich die Babylonier den ganzen Körper mit Myrthenöl (I 195). Die Juden des Alten Testaments und des Talmuds verwandten es ebenfalls gern als Parfüm (vgl. Kraus, a. a. O. I S. 238).

auzakuišu nur in den Parfümbereitungsrezepten belegt, s. Wörterverz. Das Wort ist nicht zu erklären. Es ist weder akkadisch noch sumerisch; vielleicht ist es "subaräischer" Herkunft.

baluḫḫu, nach Thompson, *Herbal,* S. 140 galbanum, Deimel ŠL 215 : 13, 29, 131; Howardy 228 : 20; 272 : 752, 778; *Musée du Louvre* X Nr. 71, Rs. 21, 22. Es gibt davon ein Harz (*ḫîl baluḫḫi*), ebenso ein Öl davon (damit) AM 38, 4 II 5. Beachte die Schreibung Deimel ŠL 215 : 29 ba_5-*lu*-*ḫum*.

b/pallukku nach Thompson, *Herbal,* S. 143 Ferula communis, nach Holma, *Kleine Beiträge zum assyrischen Lexicon,* S. 79 nerium oleander. Deimel ŠL 215 : 21, 23, 35, 36 (1); Nr. 216, 218, 220, 223; Howardy 228 : 16, 18; 272 : 753, 755; VAB II Nr. 22 III 33; 25 IV 51; šim-bal, -bulug, -m/nuk; Synonym *nukkatu* aus sum. nuk. Ein Öl davon (damit) AM 37, 2, Obv. 9.

(1) Dort ist bei Deimel zu trennen šim-bulug šim(!)-meš-la.

bariratu, auch *bariatu,* nach Thompson, *Herbal,* S. 145 Ferula persica. Deimel ŠL 215 : 16; Howardy 272 : 1623, 1702, 1708; *Musée du Louvre* X Nr. 71, Rs. 17.

bidurḫu, budulḫu, Bedolach, indische Myrrhe, vgl. Kraus, a. a. O. I S. 236. *bi-dur-ḫu: Goucher College* II Nr. 258, 1; danach zu verbessern Lutz, *Publications of the University of California,* IX Nr. 27, S. 93, 14. *budulḫu* CT XIV 33, S. 796, 10.

burâšu, nach Thompson, *Herbal,* S. 151, pine turpentine, nach Zimmern Zypresse, Deimel ŠL 215 : 30; Howardy 228 : 24; 272 : 759. Ein Harz davon AM 83, 1, 5?

daprânu, taprânu, duprânu, Wachholder, Deimel ŠL 215: 45; Howardy 272 : 763, AASOR XVI 77, 9 *(iṣ)ta-ap-ra-ni. dup-ra*[*-nu*] ist auch *Musée du Louvre* X Nr. 71, Rs. 19 zu lesen gegen Jeans *šum-ra-ra* (*Larsa* S. 35).

endi, imdi s. *su'adu.*

erinu, cedrus libani, Deimel ŠL 215 : 127; Howardy 272 : 1054, 1544; auch in den Parfümrezepten. Beachte die Schreibung *(iṣ)erin-na(meš)* AASOR XVI Nr. 77, 7. Davon ein "Blut" *dâm erini,* s. KAV 78 und Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* S. 50.

gušti, KAR Nr. 203, Vs. 4, 61; (*šam*.šim) *gu-uš-ti,* zu ergänzen CT XIV, 42, K 4163, 2b, wohl costus speciosus, vgl. Löw, a. a. O. S. 357f.

ḫamâmu, bis jetzt anscheinend nur in den Parfümrezepten belegbar, s. Wörterverzeichnis, Amomum, vgl. syr. *ḫmāmā,* Löw, a. a. O. S. 169.

ḫašûru, Cypressus sempervirens, s. Langdon, OECT I 35, 16, Howardy 272 : 1666, Deimel ŠL 589 : 47, 90.

ḫuṣâbu, in den Parfümrezepten offenbar auch ein Aroma, also zu scheiden von den übrigen *ḫuṣâbu* anderer Bedeutung, vgl. syr. *ḫuṣpā* ostrakon als Aroma, Brockelmann, *Lexicon Syr.,* S. 251.

iârburâni, nur in den Parfümrezepten, s. Wörterverzeichnis, wohl zu deuten als "Brunnenblume", botanisch nicht bestimmbar.

iarsinat, ebenfalls nur in den Parfümrezepten, s. Wörterverzeichnis, unsicher. Wenn richtig gelesen, vielleicht zu deuten als "Dornenblume" vgl. dazu Löw, a. a. O. Nr. 171 und Meissner ZA VI, S. 293. Plinius berichtet über eine Dornenpflanze (vgl. Löw, a. a. O.): "Nicht zu übergehen ist eine Pflanze, die in Babylon auf Dornsträuchern gesät wird (seritur in spinis), weil sie nur da gedeiht, wie die Mistel (viscum), nur auf den Bäumen; [sie wächst] aber nur auf dem Königsdornstrauch (spina regia). Es ist wunderbar, dass sie an dem Tage, an dem sie darauf gesät wird, sprosst und äusserst schnell

den Baum überzieht. Man würzt damit die Weine (condiunt eo vina) und sät sie deshalb". Löw erklärt die Pflanze als cuscuta.

iaruttu, ausser in den Parfümrezepten auch sonst zu belegen, vgl. MAOG XI 1/2, S. 58. Beachte besonders die Stelle in den El-Amarna-Tafeln in dem Mitgiftverzeichnis Tušrattas (22 III 30). Da der erste Bestandteil *iar* ohne Zweifel = *iaru* "Blume" ist, darf man in *uttu* vielleicht den Namen des Sonnengottes Uta sehen. *iar-uttu* also "Sonnenblume". Eine wohlriechende Sonnenblume ist bekanntlich Heliotrop, vgl. dazu Löw, a. a. O. S. 323.

imdu s. *su'adu.*

ṭirû, ṭurû, Deimel ŠL 215 : 112 (*šam*.šim) *ṭi-ri* = (*riqqu*) *a-ṣu-ú*; 121 šim.ḪAB = *ša-ḫa-tum*; 120 šim.ḪAB = *tu-ru-ú,* vgl. auch Howardy 228 : 72; 272 : 774; nach *Morgan Collection* IV Nr. 32, 14 ist šim.ḪAB = *ṭu-ri* = *in-za-ru-ú,* letzteres aber = dem in neubabylonischen Texten häufig vorkommenden *inzaḫurêtu,* vgl. zu diesem Meissner *Chic.* I S. 49, Langdon RA XXVIII, S. 17. *ṭiru-inzaḫurêtu* ist ein übelriechender Stoff, der als Farbe, aber wohl auch als Aroma verwandt wurde. Ich neige jetzt dazu in dem Worte *inzaḫurêtu* das Urbild des syr. *zḥorītā* zu sehen, nach Löw, a. a. O. S. 250 coccus (= dem akk. *in* "Auge") tinctilis, das von quercus coccifera gesammelt wird. Auf den Charakter dieses coccus bezieht sich wohl auch das akkadische *aṣû* "hervorkommend", und die Gleichung mit *šaḫatum,* (wörtlich) "das daneben (wachsende).

kanâtku, kanaktu, sum. šim.gig, auch = *tanittu, tiknittu,* nach Thompson, *Herbal,* S. 144, Opopanax; Deimel ŠL 215 : 51, 110; Howardy 228 : 33, 65, 66, 67; 272 : 771, 1520. Ein Öl davon (damit) AM 19, 6, 5; 83, 1, 4; 99, 2 Vs. I 2, 49, 6, Rs. 2; 37, 2, 10; RA XVIII S. 14, Nr. 12, 6. Für die Form *kanâtku* vgl. VA B II Nr. 22 III 23 : *ka-na-a-at-ki.* Hierher gehört wohl auch das seltsame Wort šim.*kan-gi-dug-ga* KAR Nr. 188, Vs. 4.

kaṣiṣiḫatum, bisher nur Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* S. 18, 6, belegt, wohl = Kassia, vgl. hebr. *qᵉṣī'ā,* trgm. *qṣj't',* vgl. Kraus, a. a. O. I S. 237.

kiskirânu, kilkil/rânu, kirkirânu, nach Thompson, *Herbal,* S. 154 gum or tar, nach Küchler, *Medizin,* S. 86 Zapfen. Nach der Etymologie wohl etwas kugelförmiges. Deimel ŠL 215 : 96, 97 : sum. šim-še-li bzw. von *burâšu* šim-še-li-UD, vgl. auch Howardy 228 : 60, 61; 272 : 768-9.

kukru, kukuru, Howardy 228 : 29, 55, 57; 272 : 762, 765, 767; sumerisch gemäss Deimel ŠL 215 : 42 šim-ku$_7$-ku$_7$, 74 šim-

gu(d)-ku-ru (hierher gehörig?), 85 šim-gúg-gúg (so gegen Meissner MVAG 1913, 2, S. 18, 32 zu lesen), 92 šim-gúr-gúr (ebenfalls gegen Meissner Z. 34 so zu lesen; die vorkommende Ergänzung mit -ma ist Verwechslung mit šim-gam-ma = *ṣumlalû*). Beachte die Schreibung šim gúg-ru-um Deimel ŠL 215 : 86. Nach der sumerischen Entsprechung ist *kukru* etwas Honigsüsses (ku_7-ku_7). Ich glaube daher in *kukru* das syrische *grgwrjn'* Melilotus zu erkennen, s. Löw, a. a. O. Nr. 67 und vgl. auch das arab.-pers. (*ḫ*)*anda-kuk*. Nach Thompson, *Herbal*, S. 154 dagegen für turpentine. Vielleicht gehört hierher auch šim.kur-ku Deimel ŠL 215 : 95.

labanatu, Weihrauch, hebr. *l*^{e}*bōnāh*, griech. *libanos, libanotos*, vgl. SPAW XXIX S. 871, Anm. 2, 872, Anm. 3, *Morgan Collection* IV Nr. 32, 15; sumerisch šim-im Deimel ŠL 215 : 104 könnte auch "Weihrauch" bedeuten, wenn im hier als *šâru* "Wind" zu deuten wäre.

lad(u)nu, Ladanum, bibl.-hebr. *loṭ*, neuhebr. *loṭām*, griech. *ledon, ledanon*, ein wohlriechendes Schleimharz, das auf den Blättern der Cistenrose (Cistus villosus) entsteht. Der König Tiglatpileser IV. erhält nach Ann. 85 von Rezin von Damaskus Ladanum (*ladunu*) als Tribut. Weiter wird das Harz *Publications of the University of California*, IX S. 39 Nr. 27, 21 *la-ad-nu* erwähnt.

lardu, Nardengras, bibl. und neuhebr. *nērd*, griech. *nardinon*. Belege *Maqlû* I 26; BBSt 62, 13; RA XIII 30 und CT XI 45 I 22 f. mit dem synonymen *arântu*.

liaru, weisse Zeder, Howardy 272 : 1548, *Musée du Louvre* X Nr. 72, 14; 81, 5 in der Form *li-wi-ir*.

maluga, Frucht des Myrobalanonbaumes (?), einziger Beleg VAB VI, Nr. 226, 8.

murru Myrrhe(nbäumchen), sum. šim-šeš. Belege Howardy 228 : 54; 272 : 764; Deimel ŠL 215 : 80-82; El Amarna 22 III 29; 25 IV 51. Gummiharz des Balsamodendron Myrrha ist eine kostbare Spezerei der Bibel und des Talmuds (vgl. Kraus, *Talmudische Archaeologie* I, S. 236 f.). Insbesondere die von selbst ausfliessende Myrrhe, ein Bestandteil des heiligen Salböls (Ex. 30, 22-25). Dieses kennt der Assyrer auch, vgl. šim-šeš ša ià DU.DU (mit fliessendem Öl) KAR 203 Rs. 4, 23. Als Abart wird eine Myrrhe des Gebirges genannt, KAR 203 Rs. 4, 12.

nâsu, nur in den Parfümrezepten belegt, s. Wörterverz. Bedeutung unbekannt.

nik/qib/ptu Liquidamber orientalis nach Thompson, *Herbal,* S. 142. Beachte die Notiz *Morgan Collection* IV 32, 11 f. *šim.*AN.BAR UŠ (*zikaru*) *ki-ma qu-lip-tú* (*iṣ*)*bîni ka-ṣar u sâmu ni-k/qib/p-tú sinništu ki-ma qu-lip-tú* (*iṣ*)*bîni* (12) *raq-qa-qu u a-ru-qu* = " AN.BAR, männlich, (ist) wie Schuppe (Borke) der Tamariske, dicht und rot, *nik/qib/ptu,* weiblich, (ist) wie Schuppe (Borke) der Tamariske, (aber) dünn und gelb ". Danach wäre wohl *niqibtu* zu lesen (vgl. *n°qēbā* hebr. Weib); merkwürdigerweise aber gibt es šim.AN.BAR *zikaru u sinništu* KAR 56, 6. Das Ideogramm šim.(d)NIN.IB = *niqibtu* Deimel ŠL 215 : 27 ist wohl šim.inwurt zu lesen. Der Gottesname ist wegen der lautlichen Ähnlichkeit mit AN.BAR (auch anwar als Aussprache möglich) übertragen worden. Vgl. dazu einerseits šim.amar ZA XVIII, 249 IV 5 und folgendes šim.en(!)[lies so]-ur, andererseits šim.am-ru-um Deimel ŠL 215 : 50 mit dem alten šim.en-mur Deimel ŠL 215 : 39. Die auffallende lautliche Ähnlichkeit lädt dazu ein, diese Spezereien zu šim.AN.BAR zu stellen. Dazu kommt, dass (šim.)en-mur in den alten Listen (s. oben) zusammen mit ni-gi$_4$-íb steht, das von *nik/ptu/niqiptu* kaum zu trennen ist. In der Liste der Aromata Tušrattas für seine Tochter (El Amarna 22 III 30; 25 IV 52) dürfte *zi-kíl* nichts anderes sein als *zikaru* (d. i. AN.BAR *zikaru*). Die Verschiedenheit *r/l* spricht nicht dagegen (1), zumal bei dem Mitannikönig. Sonstige Belege Howardy 228 : 21-23; 272 : 757.

nukkatu, s. *b/palukku.*

pirṣaduḫu, peršanti. Das seltsame *pirṣaduḫu* der Parfümbereitungsrezepte stelle ich mit dem *b/peršanti* der El Amarna-Texte (Mitgiftlisten Tušrattas 22 III 34; 25 IV 53) zusammen. Das wird ohne weiteres einleuchten. Nicht weniger evident dürfte die Gleichsetzung dieser beiden Wörter mit neuhebr. *'prsm'* " Balsamstaude " sein, sobald sie einmal ausgesprochen ist.

Das Opobalsamum, das aus dieser Staude gewonnen wurde, war bekanntlich eines der geschätztesten Produkte Engedis bzw. der Ebene von Jericho. Plinius betont, dass die Pflanze nur in Judäa zu seiner Zeit zu finden war. Die Gewinnung des Balsams schildert er folgendermassen: " Aus dem eingeritzten Stamm rinnt der Saft, den man Opobalsamum nennt, von ungemeiner Feinheit, aber von geringer Menge. Auf Wollflocken wird er in kleine Hörner gesammelt, daraus

(1) Vgl. zu diesem Wechsel zwischen *l* und *r* auf subaräischem Sprachgebiet Berkooz, *The Nuzi Dialect of Akkadian,* S. 57 ff.

in neues irdenes Geschirr gegossen. Er sieht zunächst wie dickes Öl aus und ist weisslich, dann aber rötet er sich, verdichtet sich und bleibt nicht mehr durchsichtig". Galen holte sich ebenfalls den Balsam aus Palästina. Über die Monopole des Kaisers und die Domänen Rabbis vgl. Kraus, *Talmudische Archaeologie* I, S. 234 ff.

Die Parfümbereitungsrezepte unterscheiden zwischen einfachem *pirṣaduḫu* und *kiṣir pirṣaduḫi*. Ich habe *kiṣir pirṣaduḫi* mit "Extrakt von *p.*" übersetzt mit Rücksicht darauf, dass *kṣr* gelegentlich im Gegensatz zu "dünn sein" und ähnlichen Wörtern steht (vgl. das Zitat aus *Morgan Collection* IV Nr. 32 bei *niqibtu* und SPAW 1935 XXIX S. 874, 15 *kṣr* im Gegensatz zu "sich auflösen" und S. 875, 44 im Gegensatz zu "(auseinander) fallen"). Auch *kiṣir šadî* = "lebendiger Fels" (eig. konzentrierter, echter Fels) ist vielleicht zur Klärung des Wortes heranzuziehen. Bei *kiṣir pirṣaduḫi* handelt es sich m. M. nach um das "echte Opobalsamum", während *pirṣaduḫu* allein das im Altertum xylobalsamum genannte Aroma ist. Das Opobalsamum wurde oft verfälscht. *kiṣir pirṣaduḫi* ist dann also das Produkt, das von allen minderwertigen Beimischungen befreit ist.

Die Wörter *piršanti, pirṣaduḫu* machen einen nicht-akkadischen Eindruck. Sie sind wahrscheinlich "subaräisch" (churritisch) (1).

qanû ṭâbu, sum. gi–dùg–ga, Calmus odoratus, hebr. *qnē boschem.* Beispiele Deimel ŠL 215 : 33, 34; 85 : 392. Auch bei den Hebräern als Wohlgeruch geschätzt (s. Kraus, a. a. O. S. 237).

qulqulânu, wohl Amomum cardamomum, vgl. Löw, a. a. O. S. 349f.; Harper ABL Nr. 21, 6; 450, 8, 11.

qunnabu, Hanf, s. Scheil, RA XVIII, S. 97; Keiser, *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies* I, Nr. 162, 5; *Goucher College* II, Nr. 258, 4; *qunnubu* Harper ABL Nr. 368, 13; Contenau, *La divination chez les Assyriens et chez les Babyloniens,* S. 49.

sappandu Senf, Deimel ŠL 215 : 119, sum. Entsprechung: (giš)šim–eš–ḫa–ra. Möglicherweise gehört hierher auch das alte šim.gán(a) = Spezerei des Feldes (s. Deimel ŠL 215 : 41). Denn das Zeichen GÁNA hat auch den sum. Wert išḫuru, vgl. Deimel ŠL 105 I 4.

sîḫu Artemisia judaica, Wermut, syr. *sîḫa,* vgl. Löw, a. a. O. Nr. 58, S. 78. Belege: Deimel ŠL 215 : 132; Howardy 272 : 779,

(1) Zu subaräischen (churritischen) Wörtern mit der Endung *ḫe/ḫu* vgl. *Analecta Orientalia* XII, S. 122 f.

1706. šim-za-lum : si-i-ḫu MVAG 1913, 2, 18, 36 lies gegen Meissner šim-za-ḫum(!).

sil'u, nur in den Parfümbereitungsrezepten belegt, s. Wörterverz., vielleicht = arab. *slîḫa,* eine Kassia-Art, s. Löw, a. a. O. S. 346, 349. Für die Verwendung von Kassia-Arten bei Parfümen vgl. Kraus, a. a. O. I, S. 237.

suadu Zypergras, syr. *se'dā, su'dā,* arab. *su'd,* vgl. Löw, a. a. O. Nr. 221, S. 276 f. Belege: Deimel ŠL 215 : 38, 40, 52, 105-107, 117, 118; Howardy 228 : 28, 35, 63, 71; 272 : 761. Sumerisch šim-man-du ist = su-a-du Deimel ŠL 215 : 117; Howardy 228, 71. Ebenso ist giš.šim-en-dù (lies so gegen Meissner MVAG 1913, 2, 18, 37) = *su-a-du* und giš.šim-du = *su-a-du* (das. 43), vgl. Deimel ŠL 215 : 38 und 52. Danach gehören auch hierher šim-en-di Deimel ŠL 215 : 40; ú.šim-im-du Deimel ŠL 215 : 105; šim-im-di Deimel ŠL 215 : 107; Howardy 228 : 63. Zu den eben genannten Varianten vgl. auch Wörterverz. zu den Parfümbereitungsrezepten (*imdu*) und die assyrischen Rituale (häufig *endi*). Weitere Varianten: ú.šim-man-da KAR 203, Rs 4, 8; šim-im-man-du/di Deimel ŠL 215 : 106; Howardy 228 : 62; šim-mad-di Johns ADD 1074, 7 (Deimel ŠL 215 : 94; Howardy 228 : 59). Gegenüber früheren, anderen Deutungen ist das Wort auch in *zu-'-a-ti* der Mitgiftlisten Tušrattas (VAB II Nr. 22 III 32; 25 IV 52) zu erblicken. Schliesslich könnte man auch das alte šim.su-di-ir-nun als *su'adu* mit starkem Geruch (ir = *erêšu*) deuten (Deimel ŠL 215 : 20, danach 21 ni-nun zu verändern). *su'adu* dürfte aus sumerischem šimandu entstanden sein.

supâlu, sum. zabala/um, nach Thompson, *Herbal,* IX juniperus excelsa, Deimel ŠL 215 : 28; Howardy 272 : 1190, 1703. Beachte die alte Schreibung KA (= zu)-ba-lum Deimel ŠL 215 : 28 und za-ba-al *Musée du Louvre* X Nr. 72, 12.

supuḫru alte Zeder, s. MAOG XI 1/2 S. 63 f.; Deimel ŠL 215 : 88; Howardy 272 : 1546, 1547. Für die Bedeutung ist entscheidend *Morgan Collection* IV Nr. 32, 15: GIŠ.ERIN.SUMUN = *su-pu-uḫ-ri*; GIŠ.ERIN.SUMUN *šá-niš bal-ṭi-it-tum libbi (iṣ)erini.* Variante *šu-pu-uḫ[-ru]* KAR 188 Vs. 4.

ṣumlalû nach Thompson, *Herbal,* S. 147, nerium odorum, Deimel ŠL 215 : 91; Howardy 272 : 766. Sumerische Entsprechung giš.šim.gam-me, MVAG 1913, 2, S. 18, 35. Varianten: *ṣulalû* Keiser, *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies* I, Nr. 162, 3; *Goucher College* II Nr. 358, 2; *sumlalû* CT XXIX, 13, 10.

ṣurwa, nur VAB II Nr. 48, 8, = bibl. *ṣ°rī,* nach der Bibel ein Produkt Gileads, Öl des myrobalanus der Alten oder des wilden Ölbaumes, vgl. Kraus, a. a. O. S. 236.

šanâtu, nur in den Parfümbereitungsrezepten belegt, s. Wörterverz., vielleicht eine Kassia-Art, vgl. arab. *sanâ,* talm. *šnwnjt,* Cassia centifolia, nach Löw, a. a. O., S. 384, Nr. 329.

šikittu, Bedeutung unbekannt, s. Zimmern BBR Nr. 75-78, 7.

šimmeššalû, nach Holma, *Kleine Beiträge zum assyrischen Lexicon,* S. 85, Buchsbaum, Deimel ŠL 215 : 125, 128; 222; Howardy 228 : 74; 272 : 775-6. Verschiedene Schreibungen belegt: giš.šim-meš-la = *šim(-meš)-ša-lu-ú* Deimel ŠL 215 : 125: giš.šim-meš-li = *šim-meš-ša-lu-ú* ebenda; giš.šim-šal = *šim(-meš)-ša-lu-ú* 128; [*ši*]*m-ša-al-lu-um* KAJ 306a, 10; ša-me-eš-la(?) *Musée du Louvre* X 81, 10; šim-meš-la = *šim-šal Morgan Collection* IV Nr. 32, 14; ši-meš-lu *Goucher College* II Nr. 358, 4; šim-lil-la = ŠIM + ŠAL = *ši*[; še-me-ša-al = ŠIM + ŠAL = *še-meš-ša-lu-ú* Deimel ŠL Nr. 222. Ich möchte auch das alte *šim-še-la-aḫ* Deimel ŠL 215 : 98 hierherstellen. Fraglich, ob šim-al-zu Deimel ŠL 215 : 75 hierher gehört. Ebenso, ob dam-še-lum (s. oben) = *šamešla, šimšal* zu setzen ist. Es wäre möglich, dass das Wort ausländischen Ursprungs ist und am Anfang einen Laut hatte, den die Sumerer sowohl mit *d* wie mit *š* umschreiben konnten, der also lautlich einem englischen *th* ähnlich war.

šurmênu Zypresse (?), sum. šu-úr-me, šu-úr-man, šur-man, Howardy 272 : 1089, 445, vgl. Löw, a. a. O., S. 387 f. Vielleicht aber Juniperus oxycedrus?

tabilu, tabilâti, nach Ungnad, *Glossar,* S. 160, Samen von vitex agnus castus, als Spezerei aber wohl etwas anderes, Ligusticum? vgl. dazu Löw, a. a. O. Nr. 168. Belege in den Parfümbereitungsrezepten, s. Wörterverzeichnis.

tarruqu, soviel ich sehe, bisher nur MVAG 1913, 2, S. 18, 45 belegt: giš.šim.tar-ru-uq = *tar-ru-qu.* Bedeutung unbekannt, Stamm *wrq* ?

UR.ŠUM.MA, nur CT XXIX, 13, 19 (VAB VI, Nr. 226). Bedeutung unbekannt.

urṭû, bisher nur MVAG 1913, 2, S. 18, 46 belegt: giš.šim-uri = *ur-ṭu-ú* ein Aroma aus Nordbabylonien (s. Meissner MVAG 1913, 2, S. 36); s. zu *urṭû* auch Weidner in *Inschriften vom Tell-Halaf,* S. 40.

wûḫizzi, geschr. *wu-û-ḫi-i-iz-zi*, nur VAB II Nr. 22 III 34, Lesung unsicher; das Wort macht einen nicht-akkadischen und -sumerischen Eindruck, wahrscheinlich subaräisch (churritisch).

Die Parfümrezepte zerfallen in zwei Gruppen. Die eine wird von den Nrn. VAT 9659 und 9493 gebildet. Diese beiden Bruchstücke sind eigentliche Rezepte ohne Angabe eines Zweckes der erzielten Wohlgerüche. Die andere umfasst den Rest, im ganzen 5 Texte. In dieser werden zwar auch Vorschriften zur Herstellung von wohlriechenden Wassern (*egubbû*) gegeben. Aber diese variieren nach einer bestimmten Reihenfolge, die der Schreiber durch die Phrase am Anfang jeden Abschnittes *ina 1, 2, 3* usw. *tabâki* "beim 1. 2. 3. Male des Ausschüttens" kennzeichnet. Es ist damit, wie die Unterschrift von KAR 220 deutlich zeigt, eine Aufeinanderfolge von Übergiessungen des Königs mit Parfümen gemeint, die an einem Festtage vor sich geht (1).

(1) Solche "Ausschüttungen" werden vielleicht in dem Texte KAJ 306 a, 4 ff. erwähnt. Ich gebe hier eine Umschrift und Übersetzung des Textes zum Vergleich.

(1) *iš-tu* (*araḫ*) *qar-ra-te ûmi 24* (25?)*-k*[*am*] (2) *li-me* (*m*)*pir-qi-ia i-na ûmi 2* [5(?)-kam] (3) *ù i-na ûmi 26-kam 2 ûme*(*me*) *ûmi*(*mi*) [1] (4) *la it-ti-bi-ik 2 ûme*(*meš*) *ša-a*[*ḫ-ṭu*]

(5) *iš-tu* (*araḫ*) *qar-ra-te ûmi 27-kam* (6) *li-me* (*m*)*pir-qi-ia* (7) *ûmi*(*mi*) *1 šá-mi iṭ-ru 1 imêru mur-ra*(?) (8) *a-na pân ili i-šá*[*-ka-*]*an* (9) *a-na ekallim i-la-aq-qi bi-ḫir-šú*

(10) *šamnu*(*meš*) *ù* [*ši*]*m-ša-al-lu-um* (11) *a-na pâni it-ta-ba-ak*

(12) *iš-tu araḫ qar-ra-tu ûmi 27-kam* (13) *a-di araḫ tan-mar-tu ûmi 14-kam 17 ûme*(*me*) (14) *aklu u šikâru*(*meš*) *mu-ṭa-ú*

(15) *iš-tu* (*araḫ*) *tan-mar-tu ûmi 15-kam li-me* (16) (*m*)*pir-qi-ia aklu ù šikâru*(*meš*) (17) *a-na . . . . . meš kurummat*(*at*) . . . (18) . . . . . *i*[*-maḫ-ḫa-*]*ru*

(19) (*araḫ*) *tan-mar-tu ûmu 15-kam li-mu* (20) (*m*)*pir-qi-ia*

(1) Vom 24 (25?). *Qarrâtu* (2) des *limmu* Pirqia sind am 25. (?) (3) und am 26., also an 2 Tagen, täglich, (4) "Ausschüttungen" nicht vorgenommen worden, 2 Tage sind übersp[rungen worden].

(5) Vom 27. *Qarrâtu* (6) des *limmu* des Pirqia an (7) wird täglich an Weihrauch(kraut) 1 *imêru* Myrrhe (8) dem Gotte vorgelegt. (9) Für den Palast wird eine Auslese davon genommen.

(10) Öl und Buchsbaum (11) wird davor ausgeschüttet.

(12) Vom 27. *Qarrâtu* (13) bis zum 14. *Tanmartu* 17 Tage lang (14) Brot und Bier fehlen.

(15) Vom 15. *Tanmartu* des *limmu* (16) des Pirqia werden Brot und Bier (17) für . . . . . Kost . . . (18) . . . . . in Empfang genommen.

(19) 15. *Tanmartu, limmu* (20) des Pirqia.

Z. 7. Zu *iṭru* vgl. *iṭrânu* Räucherwerk — Z. 14. *mu-ṭa-ú* nach unpubl. Texten = fehlend.

Die 5 Texte sind nun durchaus nicht Duplikate zu einander, sondern sie repräsentieren mindestens 3, wenn nicht 4 Rezensionen. Ich gehe, um dies zu zeigen, von dem Stambul-Exemplar (Nr. 1.) aus. Auf diesem sind Abt. [9], 10, 11, 12, Rs. 13, 14, 15, 16 erhalten. Teilweise dieselben Abschnitte hat auch Photo 7111 (Nr. 2), nämlich 9, 10, 11. Der Text dieser Tafel ist aber von Nr. 1 verschieden. Auch KAR 222 (Nr. 3) könnte Duplikat zu Nr. 1 und 2. sein. Es hat die Abschnitte 6, 7, 8, 9, 10, Rs. 10 + x. Aber dieses Bruchstück weicht sowohl von Nr. 1 wie von Nr. 2 ab. Auf KAR 220 findet man die Abschnitte 1, 3, 4, Rs. Schluss. Es gehört seinem Text nach zu Rezension Nr. 3 (KAR 222) und mag deshalb als 3a bezeichnet werden. Das letzte Fragment KAR 140 enthält die Abschnitte 3, 4, Rs. 19, 20. Es ist von 3a verschieden, zeigt dagegen Verwandtschaft mit Nr. 1.

Gemäss den Unterschriften von KAR 220 und VAT 9659 stammen die Rezepte dieser Tafeln aus dem Munde einer "Parfümbereiterin" (*muraqqîtu*). Da die übrigen Tafeln dieselbe Sprache und Anlage zeigen, so werden auch sie aus denselben Quellen kommen.

Die Zeit der Texte wird durch die Unterschrift von KAR 220 eindeutig bestimmt. Der dort genannte *Limmu šu/qat-nu-qar-du* ist in die Zeit Tukulti-Ninurtas I. zu versetzen (s. AfO XIII S. 114 f.; S. 317).

Methode der Parfümbereitung

Die Methode der Parfümbereitung ist bei den Texten der 1. Gattung, unter Beiseitelassung von Varianten, im wesentlichen folgende: Öl wird bereitgestellt. Dieses erfährt für die *peršanti*-Parfüm-Bereitung nach KAR 140, Rs. 4-8 eine Sonderbehandlung. Wasser, ev. besonderes Brunnenwasser, aus dem Palast, wird gekocht. Eine oder ev. mehrere Spezereien (1), ev. gewaschen, getrocknet und ausgesucht, oder zerstossen und durchgesiebt, werden in das kochende Wasser getan und bleiben den Tag über darin stehen. Am Abend kommt manchmal noch eine oder mehrere Spezereien dazu. Die Mischung wird die Nacht über unberührt gelassen. Am Morgen werden die

---

Z. 8, 9, 11, 18. Die Verbalformen sind hier als Präterita gemeint, da die entsprechenden Handlungen sich auf die Vergangenheit beziehen, vgl. das Datum der Tafel.

Z 9. Zum Stamme *bḫr* vgl. Wörterverz. s. *b'r*.

(1) Man bewahrte die Spezereien zunächst trocken (*ablu*) auf.

durchgefeuchteten Spezereien, nach ev. Durchseihung und neuer Zusetzung von anderen Spezereien, erhitzt. Öl wird dazu getan. Das Gemisch wird umgerührt, aber manchmal darf es nicht geschüttelt werden. Der Topf wird zugedeckt. Wenn dann das Öl hochkommt oder die verschiedenen Substanzen " in einander übergehen ", erfolgt unter Umständen eine Reinigung des Topfinnern von Rückständen, das Gemisch wird noch einmal umgerührt und zugedeckt. 4 Tage (ev. 3 oder auch 1) bleibt es dann stehen. Es wird darauf noch einmal gekocht, ev. bei sanftem Feuer, ev. abgekühlt und durchgeseiht. Abgiessung des gewonnenen Parfüms in Fläschchen wird KAR 220, IV Kolumne, Z. 4-6 erwähnt.

Dieses eben skizzierte Verfahren stimmt im allgemeinen mit dem überein, das wir aus dem Talmud kennen. Nach Kraus, *Talmudische Archaeologie* I, S. 241 " wurden zur Bereitung des parfümierten Öls die wohlriechenden Kräuter entweder sofort in Öl gekocht oder vorerst in siedendem Wasser abgebrüht und eine Weile darin geweicht, so dass sie aufgedunsen nichts mehr aufsaugen konnten. Dann erst wurde das Olivenöl zugegossen und solange darauf gehalten, bis es den Odor in sich zog, worauf es abgeschüttet wurde, um in wohlverschlossenen Fläschchen verwahrt zu werden ".

Die beiden Texte der 2. Gattung sind leider so schlecht erhalten, dass man über die darin geschilderte Methode nichts Genaues sagen kann. Man hat nur den Eindruck, dass das geübte Verfahren wesentlich komplizierter ist als bei der ersten Gattung. Es ist zu hoffen, dass neue Funde uns darüber Auskunft geben werden.

Der Apparat der Parfümbereiterin

Die *muraqqîtu* muss natürlich für ihre Arbeit eine Menge Gefässe um sich zu stehen haben. Am häufigstens wird das *diqaru*-Gefäss genannt, ein Topf, der aus Ton oder Metall gefertigt sein kann. Der *ḫariu* ist ein grosser Bottich (1). Ausserdem hat sie den *aganu,* eine Schale oder einen Teller, das *šappu* oder *šappatu*-Gefäss, ein Fläschchen, den *ḫirsu,* einen Topf von bestimmter Gestalt, und einen Becher, *kâsu.* Dieser dient als Maass neben dem qa(sila). Als Gewichte werden genannt die Mine und das KISAL, von Thompson als Carat gedeutet.

(1) Über die Literatur für die einzelnen Wörter vgl. das Wörterverzeichnis.

Zum Seihen und Sieben benutzt die Meisterin ein *mašḫalu,* ein Sieb, daneben auch ein *sûnu,* ein Tuch zum Seihen. Das GIŠ.QAR. DAN.NA dürfte ebenfalls ein Sieb bedeuten, vielleicht ein Feinsieb. Um die Kohlen wegzuscharren, hat sie ein *mûsipu,* einen "Scharrer", also eine Schaufel zur Hand. Die heissen Flüssigkeiten werden mit einem "Rührer" (Rührlöffel oder Quirl), akk. *mubêšu,* umgerührt. Zum Auswischen des Topfes liegt ein Lappen, ein Handtuch (*šuḫattu*) bereit. Brennmaterial ist *pe'tu,* die Holzkohle. Ausser den Spezereien wird nur Wasser, Öl und bei den Rezepten der 2. Gattung auch Honig verwandt. Das Resultat heisst *egubbû* "Weihwasser".

Anmerkung der Schriftleitung: Aus praktischen Gründen sind alle Keilschrifttexte (auch der folgenden Fortsetzungen) diesem Heft beigegeben. In den Autographien, die vom Verlag Berger in Horn (bei Wien) übernommen wurden, ist auf S. 41, Z. 7: *par*(!)-*ṣi* (statt *pi-ṣi*) und S. 45, Z. 11: lú-kár(!) (statt lú-gá) zu lesen.

(*Fortsetzung folgt*)

The God Nusku

Hildegard and Julius Lewy – Cincinnati

"Who is Nusku?", so Jensen asked in 1896 when discussing the deities associated by the ancient people of Ḫarrân with their patron-god Sîn (1). Various Assyriologists believed to have found the answer to Jensen's question in a statement which, occurring in a few Assyro-Babylonian ritual texts, reads as follows: ^{d}*Nusku mâr še-la-še-e bu-um-bu-li* (2). By taking this phrase to mean "Nusku, the son of the thirtieth day, the day of conjunction", they concluded that Nusku embodied the lunar crescent (3). However, this interpretation is in striking contradiction with a passage of the Neo-Assyrian letter K. 2701 a (4) which, in dealing with Aššûr-aḫ-iddina's coronation in a suburban shrine of the city of Ḫarrân, states: "Sîn was present above the shoulder (of the temple); 2 diadems (were) on hi[s] head [*i. e.* two stars were standing close to the moon]. While Nusku stood before him, the father of the king, my lord, entered (the shrine)". If the moon and Nusku were simulta-

(1) See ZA XI, 1896, p. 295.

(2) See especially AO. 6479 (published by Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, pp. 3 ff.), col. III, ll. 13 f. and cf. K. 4806 (*IV R*^{2} 23, no. 1), l. 4, and K. 4340 + 79-7-8, 294 (*CT XXIV*, pl. 4 f.), obv., col. II, l. 35.

(3) See, *e. g.*, Zimmern *apud* Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*^{3}, Berlin 1903, p. 416 and cf. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1938, p. 433.

(4) The letter was published by Winckler, *Sammlung von Keilschrifttexten*, II, Leipzig 1894, pl. 9 and re-edited by Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, vol. IX, Chicago and London 1909, no. 923. For the correct rendering of the lines here under discussion and for their syntax see J. Lewy, *The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus*, *Hebrew Union College Annual* XIX, 1946, pp. 458 f. with notes 247-251 (where, unfortunately, the usual interpretation of Nusku as a lunar phenomenon was retained).

neously visible in the sky when the coronation-ceremony was about to begin, it is, of course, impossible that Nusku embodies the lunar crescent.

Some positive information with regard to Nusku can be derived from our passage: Firstly, he obviously represents a phenomenon of the nocturnal sky, and secondly, this phenomenon is strong enough to be observed in a moonlight night. The former inference is confirmed by an incantation text from Aššûr where Nusku is addressed as follows: *^{d}Nusku šar mu-ši mu-na-mir uk-li ta-za-az ina mu-ši-ma nišê^{meš} ta-bar-ri* "Nusku, king of the night, who lightens the darkness, Thou standest at night and inspectest the people" (1). While the first clause of this invocation leaves no doubt about Nusku's astral character, the second, being reminiscent of hymnal passages in which planetary deities are said to survey the world from the vault of heaven (2), suggests the identification of Nusku with one of the moving stars. This impression is strongly supported by the epithet *muttallik mûši* "He who is constantly wandering about at night", which is applied to Nusku in obv., l. 45 and rev., l. 1 of our incantation text; for the moving about among the fixed stars being considered by the ancients a most characteristic quality of the planets, this or similar epithets were not infrequently given to the planetary gods (3).

The conclusion that Nusku was a planet is confirmed by the occurrence of that deity's name in an explanatory list of gods in which certain numbers are attributed to the most prominent astral gods (4). After having assigned their respective numbers to the fixed star deities Anu, Enlil, and Ea, the text proceeds to Sîn, Šamaš (and his *alter ego,* Adad (5)), Marduk, Ištar, Ninurta, and Nergal, and

(1) See VAT 9030 (published by Ebeling, *KAR* II, no. 58), obv., ll. 39-40.

(2) See, *e. g.*, K. 2371 (published by King, *Babylonian Magic and Sorcery,* London 1896, no. 27; for a transliteration and translation see Böllenrücher, *Gebete und Hymnen an Nergal, LSS* I, 6, Leipzig 1904, pp. 13 ff.), l. 8.

(3) For some references see Tallqvist, *op. cit.*, p. 19.

(4) See the text K. 170 published by King, *CT XXV,* pl. 50.

(5) On the relation which makes virtually a unit of these two deities see note 1026 of H. Lewy's forthcoming monograph *Nabû-na'id, the King of Babylon and Prophet of the Aramaeans, and his Immortalization in Iranian, Israelite, and Arabic Legend.*

finally names, together in one line, the pair of gods Bilgi and Nusku who are further characterized as "the companions of Šamaš". As Sîn represents the moon, Šamaš the sun, Marduk the planet Jupiter, Ištar the planet Venus, Ninurta the planet Saturn (1), and Nergal the planet Mars, it is obvious that the two gods Bilgi and Nusku, named in the last line of this enumeration, represent the remaining seventh planet, Mercury. Hence the question arises as to why, instead of attributing this latter planet to the god Nabû, as is usually done in Babylonian documents, our list identifies Mercury with a pair of deities, Bilgi and Nusku.

In order to answer this question, we call attention to a peculiarity of the two so-called inferior planets, Venus and Mercury: Owing to their proximity to the sun, they are never visible throughout the night; instead, they appear for a short time either immediately after sunset or some time before dawn. In other words, they are either evening or morning stars. The earliest observers of the nocturnal sky, while noticing the similarity which exists between Venus, the evening star, and Venus, the morning star, failed to recognize that it is the same heavenly body which appears sometimes after dusk and at other times before sunrise. This failure is evidenced by the following data: In the text K. 5990 (2), Ištar, the divine patroness of the city of Akkad, is identified (in rev., l. 34) with the morning star, while the homonymous tutelary goddess of Uruk is characterized as the evening star (rev., l. 35). Now we know from other sources that the temples of both of these goddesses were named *É-ul-maš* (3) "House of the bright twin". As this temple name qualifies the morning as well as the evening star as a "bright twin", it is clear that, at the time when the two shrines were named, morning and evening star were conceived as two distinct planets represented in the divine hierarchy by a pair of twin sisters. A period of more advanced astronomical knowledge is reflected in the name *É-maš-maš* "House of the twins", which char-

(1) On the identification of Ninurta with the planet Saturn see note 164 of the paper quoted in the preceding footnote.

(2) *III R* 53, no. 2.

(3) As regards the temple of Ištar at Akkad, see, *e. g.*, the barrel-cylinder of Nabû-na'id, B. M. '04738 (*CT XXXIV*, plates 26–37), col. II, ll. 28 ff. On the Ištar temple *É-ul-maš* at Uruk see obv., ll. 7 f. and rev., ll. 3–6 of the text K. 4608 (*IV R*^{2}, *Additions*, p. 4 and pl. 19, no. 3; cf for the relevant lines Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, Leipzig 1881, p. 222).

acterizes the Venus-temple at Nineveh. For if the divine queen of the Neo-Assyrian capital was thought to embody both of the presumed twin stars, it is manifest that, when the Ninevite temple received its name, the identity of the morning and the evening star was a matter of course.

Since, as was mentioned before, Mercury shares with Venus the peculiarity of appearing either as a morning or as an evening star, we are entitled to assume that, in the early stages of astronomical observation, Mercury, the morning star, and Mercury, the evening star, were likewise conceived as two distinct planets represented by two different gods, and that only at a later period their identity was recognized. If this is so, the list K. 170, which substitutes for the planet Mercury the two gods Bilgi and Nusku, obviously reflects a reminiscence of the earlier interpretation, whereas the usual identification of Mercury with the god Nabû represents the period when the sameness of evening and morning star was a matter of common knowledge.

There is ample evidence to prove the correctness of this conclusion. We mention in the first place that both Bilgi and Nusku are frequently invoked in Akkadian literature as gods of fire (1). As is well known, Mercury, owing to its position close to the horizon and the smallness of its luminous surface, is characterized by its strong scintillation. Its tremulous, sparkling light quite naturally reminded the ancient astronomers of a flickering flame, whence they attributed to the gods embodying Mercury the qualities of fire. It is equally significant that the list K. 170 describes Bilgi and Nusku as "the sun's companions" (*tap-pi-e Šamaš*); for no planet deserves this epithet more than Mercury which stands so close to the sun that its maximum elongation is only 28 degrees; this means that, as evening star, it follows the sun beneath the horizon within the two hours after sunset, and, as morning star, it precedes the sun by rising within the two hours before sunrise. Lastly it is not without interest to recall the reasons why Jensen (2) and others before him believed Nusku to be "wesensverwandt oder -gleich" "mit Nabû, dem Planeten Mercur"; for if actually the same qualities and attributes characterized both Nusku and Nabû, it is *a priori* likely that they represent the same phenomenon. Jensen mentions in the

(1) See, *e. g.*, Tablet II of the Series *maqlû*.
(2) See *loc. cit.*, p. 295.

first place that Nusku, as well as Nabû, is defined by his epithet as "He who carries a staff", or "scepter": while the former deity is frequently qualified as *nâš ḫaṭṭi elliti,* the latter was known as *nâš ḫaṭṭi ṣîrti* (1). He further calls attention to the similarity of the ideograms used with reference to the two gods, Nabû's name being frequently written with the signs *AN.PA,* to which a *KU* is added in Nusku's ideogram (2). Jensen continues: "Man könnte daher versucht sein, die Gleichung Nabū = Nusku anzuerkennen. Falls sie zu Recht bestände, liesse sich entweder denken, dass Nusku und Nabū beide von Anfang an den Planeten Mercur bezeichneten und Ersterer mit dem Feuergott Bilgi wegen seines glänzenden, unruhigen Lichtes (die Griechen nennen den Mercur d. στίλβων) identificiert wurde, oder dass Nusku ursprünglich irgend ein Gott des Feuers oder des Lichts, vielleicht etwa des im Osten und Westen scheinbar Himmel und Erde mit einander verbindenden Zodiakallichts war und ... mit Nabū zusammengeworfen wurde." Whereas for the reasons pointed out above the proposed identification of Nusku with the zodiacal light must be rejected, the similarity between this phenomenon and the emblem of Nusku as shown, *e. g.*, on the altar dedicated to him by Tukulti-Ninurta I (3) is so striking that a connection between the deity representing the planet Mercury and the zodiacal light can hardly be denied. From the astronomical point of view this connection is easy to explain: It is a well-known fact that, to the naked eye of an observer less experienced than the Neo-Babylonian and Late Babylonian astronomers, Mercury is visible only twice each year, namely as evening star in

(1) For some references see Tallqvist, *op. cit.*, p. 143.

(2) Whereas Jensen proposed to see in this *KU* merely a phonetic complement indicating the pronunciation Nusku (a suggestion which he abandoned in *KB* VI, 1, p. 413, note ad p. 100, l. 7), we are inclined to think that the ideogram *AN.PA.KU* has the meaning *il ḫaṭṭi elliti* "the god of the shining staff" (for *PA* = *ḫaṭṭu* see Deimel, *Šumerisches Lexikon,* II, Rome 1930, no. 295, 21; for *KU* = *ellu* see *ibidem,* IV, Rome 1933, no. 536, 10). If this interpretation is correct, the ideogram, much as the aforementioned epithet, refers to an *insigne* considered typical of the god Nusku. On the signification of Nusku's *ḫaṭṭu ellitu* see presently. (On an ancient explanation of the ideogram *AN.PA.KU* which, in a manner popular among the Babylonians, was based on various Akkadian values of the signs *PA* + *KU* and *PA* + *LU,* see Ungnad, *OLZ* XIV, 1911, col. 153 f.)

(3) For a good reproduction see *Archiv für Orientforschung* VII, 1931-32, pl. IV, fig. 1.

spring, around the time of the vernal equinox, and as morning star in autumn, after the fall–equinox (1). We may therefore assume that, in the beginnings of astronomical investigation when the planets were first conceived as divine beings with qualities corresponding to the peculiarities of each of the moving stars, Mercury, the evening star, was known to appear in the spring and Mercury, the morning star, in the fall. As regards the visibility of the zodiacal light, we quote the relevant remarks from Baker, *An Introduction to Astronomy*[2] (2): "The faint triangular glow of the zodiacal light can be seen extending up from the west horizon after nightfall in the spring, and in the east before dawn in the autumn. Broadest and brightest near the horizon, it tapers upward, leaning toward the south, and fades into the sky perhaps as much as 90° from the sun's place. It lies along the ecliptic, and is most conspicuous, therefore, when the ecliptic stands most nearly vertical." On the basis of these data we realize that, at about the time when Mercury appears in the spring at the western horizon shortly after sunset, the zodiacal light, too, is most conspicuous in the region of the sun's setting; and when, in the fall, Mercury is visible in the east, as morning star, also the luminous pyramid of the zodiacal light is seen in the east in the hours before sunrise. No wonder then that the ancients believed a connection to exist between Mercury and the zodiacal light, and that they characterized the latter phenomenon as a *ḫaṭṭu ellitu*, "a bright staff" or "scepter", carried by either of the gods embodying Mercury.

It remains to discuss Nusku's epithet *mâr še-la-še-e bu-um-bu-li* which, as we remarked in the beginning of this article, seemingly points to the identification of Nusku with a lunar phase. In order to interpret this attribute, we must mention another peculiarity of the planet Mercury, to which Schaumberger called attention when discussing several passages from astrological forecasts bearing upon this planet (3). He notes: "Für Babel ergibt sich als durch-

(1) In latitudes more northerly than that of Babylon, these are actually the planet's only periods of visibility.

(2) New York 1940, p. 200. A detailed discussion of the zodiacal light is found in the booklet by Friedrich Schmid, *Das Zodiakallicht, sein Wesen, seine kosmische oder tellurische Stellung* (= *Probleme der kosmischen Physik*, vol. XI), Hamburg 1928.

(3) See *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, 3. Ergänzungsheft, Münster 1935, pp. 286 f.

schnittliche Dauer der Unsichtbarkeit [of Mercury] bei der oberen Konjunktion 36, 7, bei der unteren 24, 3, als Durchschnitt beider 30, 5 Tage, d. i. ca. 1 Monat. Bei einem Umlauf des Planeten dauern also die beiden Unsichtbarkeitsperioden zusammen durchschnittlich zwei Monate, die beiden Sichtbarkeitsperioden fast ebenso lang." Schaumberger further points out that these averages were well known to the Babylonian astrologers, a statement in support of which he quotes the following line from the text *VACH, Suppl.* 53, 26: (*^{d}LU.BAD Bi-ib-bu*) *e-ma arḫi innamar-ma e-ma arḫi itabbal* "(Mercury) is visible for about a month and invisible for about a month". Hence it is apparent that, in the passage which defines Nusku as *mâr še-la-še-e bu-um-bu-li*, the term *bumbulu* (< **bunbulu* < *bubbulu*) "absence" (1) refers not to the moon's invisibility on the last day of the lunar month (2) but to Nusku's, or Mercury's, own invisibility which

(1) The Akkadian term *bubbulu*, which in the passage here under discussion as well as elsewhere corresponds to Sumerian *u(d)-ná-àm*, is to be defined as a *quttul* form (infinitive II 1) of the root *b-b-l*; see the dictionaries and cf. Landsberger, *LSS* VI 1/2, 1915, pp. 141 f., who, following other savants, rendered it by "das Verschwinden (scil. of the moon)". It means, however, not only "disappearance" but also "absence". This follows particularly from the fact that, when occurring in astronomical and astrological texts in the expression *x itbal* "x [x denoting a heavenly body] disappeared", the preterite *itbal* of *tabâlu*, the well-known byform of *wabâlu* and synonym of *waḫâlu* and *baḫâlu*, denotes both the heliacal setting and the ensuing invisibility of the star in question. See also the following footnote.

(2) That, contrary to a view widely accepted, *bubbulu* does not exclusively denote the m o o n ' s invisibility is learned, inter alia, from the above-quoted passage which, in speaking of the invisibility of the planet Mercury, uses the verb *tabâlu* mentioned in the preceding footnote. An unmistakable confirmation of this inference is found in K. 3269 + K. 7080 (*IV R*^{2} 33*), in as much as this well-known hemerology lists in col. III, l. 28 an *u(d)-ná-àm šá ^{d}Adad*. Equally important is the fact that, whereas in l. 18 of the much discussed vocabulary K. 6012 + K. 10684 (published by Pinches, *PSBA* XXVI, 1904, pl. after p. 56) *u(d)-ná-àm* is rendered by *bu-ub-bu-lum*, l. 4 of the text 83 - 1 - 18, 227 (published by Thompson, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon*, I, London 1900, no. 179) provides the same ideogram with the interlineary gloss *ûm bu-ub-bu-li*. This shows that the Akkadians, and particularly the ancient observers of the skies, drew a distinction between periods during which one or the other planet was invisible and single days regarded as ominous because of the disappearance of a heavenly body, the period being designated as *bubbulu* and the single day as *úm bubbuli*. On the other hand, it is to be noted

was taken to last for one month. Accordingly, we must translate "the son of the thirtieth (day) (1) of absence" (2). On the other

that this distinction was sometimes neglected so that *bubbulu* occasionally also denoted a single day. This follows in the first place from rev., ll. 15 ff. of K. 2164 + K. 2195 + K. 3510 (published and discussed by Weidner, *Babyloniaca* VI, 1912, pl. I f. and pp. 8 ff.; cf. Landsberger, *loc. cit.*, p. 145, note 1 and Thureau-Dangin, *RA* XVI, 1919, p. 152), where *bu-u(d)-bu-lum* is defined as *ûmu ilitti dSîn* "the day of Sîn's birth", and secondly from the list of synonyms, K. 4397 (*II R* 32, no. 1 = *CT XVIII*, pl. 23; cf. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, London 1935, pp. 152 ff.), where, in ll. 13 f., the terms *ûm kispi* "day of the parentalia", *ûm nubatti* "day of vigil", and *ûm idirti* "day of gloom" are equated with *bu-ub-bu-lum*, and not with *ûmu bu-bu-lu*, as is the case in col. XI, ll. 109 ff. of the parallel list VAT 10068 + VAT 10613 etc. (published by von Soden, *Die lexikalischen Tafelserien der Babylonier und Assyrer*, Berlin 1933, no. 1). This being so, it depends on the context of each single passage whether *bubbulu* is to be taken to mean "the day of the heliacal setting" or "the interval between the heliacal setting and the heliacal rising".

(1) *Šelâšê* (var. *šalâšê*: *IV R*^{2} 23, no. 1, l. 4) is the genitive of the ordinal number *šelâšû* which, according to l. 14 of K. 2124 (*CT XXV*, pl. 32; cf. Bezold, *ZA* IV, 1889, p. 433), was the Akkadian equivalent of Sumerian *u(d)-30-kám* "the thirtieth day"; cf. the analogous *ešrû* "the twentieth", by which l. 15 of K. 6012 + K. 10684 (see the preceding footnote) renders the Sumerian *u(d)-20-kám* "the twentieth day". If, as it seems, Thureau-Dangin, *RA* XXXI, 1934, p. 193 concluded from l. 17 of the same "vocabulary" that *še-la-še-e* is the genitive of *še-la-ša-a*, he erred; for the Akkadian cardinal numbers *ešrâ* "twenty", *šelâšâ* "thirty", *arba'â* "forty", *ḫamšâ* "fifty" etc., were as indeclinable as were the duals *šinâ* and *šittâ* "two". (As for the fact that *u(d)-30-kám* means not only "the thirtieth day" but also "thirty days", and that, accordingly, the compiler of the text K. 6012 + K. 10684 was entitled to equate *u(d)-30-kám* with *šelâšâ*, see Thureau-Dangin, *Textes mathématiques babyloniens*, Leiden 1938, p. 239 and cf. *BASOR* 95, October 1944, pp. 34 f., where it is further noted that sometimes "the Akkadian scribes used the Sumerian *u(d)-1-kam*, *u(d)-2-kam*, *u(d)-3-kam*, etc., as independent expressions, i. e. without reference to any time-unit such as «month»".)

(2) In order to understand how it came to pass that a god is here designated as the "son" of a certain day, we must remember that human beings were not infrequently characterized by their names as the "sons" of the day on which they were born. As an example we mention the name *Mâr-ešrê* "The Son of the Twentieth", which describes its bearer as a person whose birth fell on the twentieth day of the month; cf. Thureau-Dangin, *RA* XXXI, 1934, pp. 192 f. and especially H. and J. Lewy, *Hebrew Union College Annual* XVII, 1943, p. 103. As regards the belief that an astral deity was born, or rather reborn, on the last day of his period of

hand, Mercury's visibilities and absences being calculated in thirty-day periods, it is easy to realize that the ancient observers of the heavenly phenomena came to believe in a particularly close relation between the god embodying the planet Mercury and the Moon-god, whose characteristic number thirty was, of course, taken from the approximate length of the lunar month (1). This close relation is evidenced not only by the pantheon of the city of Ḥarrân where Nusku was invoked as the son of the city's patron-god Sîn (2), but

absence from the nocturnal sky, it is also evidenced by the afore-cited passage according to which the day of the moon's invisibility was popularly called "Sîn's birthday".

(1) That, in daily life and sometimes even when dealing with astronomical questions, the Babylonians and Assyrians counted the month at thirty and the year at 360 days was repeatedly noted by Thureau-Dangin; see, for instance, *ZA* XV, 1900, p. 412 with note 2 and *RA* XXV, 1928, p. 187 with note 2.

(2) The Ḥarrânian doctrine according to which Sîn was Nusku's father could easily be reconciled with Mercury's nature, as described in the expression *mâr šelâšê bumbuli*; for when considered without regard for the context, and when made the subject of one of the ingenious plays on words that were so dear to the ancient Semitic savants, two of these three Akkadian words, as well as their Sumerian equivalents, were ambiguous. As already intimated (see p. 153, note 2) by referring to the personal name *Mâr-ešrê*, the term *mâr šelâšê*, when separated from the following word *bumbuli*, stated that Nusku's birth fell on the thirtieth day of the month. On the other hand, we learn from l. 14 of the text K. 2124 (see p. 153, note 1), where $^{d}u(d)$-*30-kám* is provided with the gloss *še-la-šú-u* and equated with ^{d}XXX, that *šelâšû* was a designation of the Moon-god. Hence it is manifest that it was possible to attribute to *mâr šelâšê* the sense of "the son of Sîn", even though, as far as that name of the Moon-god is concerned, *šelâšû* is probably not the above-mentioned ordinal number "the thirtieth", but rather an adjective of appurtenance meaning "he who belongs to the thirty" and referring to the number thirty which, as was recalled above, p. 147, was assigned to Sîn. As regards the word *bubbulu*, it likewise admitted of a re-interpretation; for, as we have seen above, p. 152, note 2, it denoted not only the more or less extended intervals between the disappearance and the re-appearance of Mercury or other stars but also "Sîn's birthday". Once it had become customary to count the month at thirty days, the "birthday of the moon" coincided with the thirtieth day of the month. This means, of course, that, in the expression here under discussion, *bu-um-bu-li* (var. *bu-ub-bu-lum*: K. 4806, l. 4; see above, p. 146, note 2) could be taken not for the genitive depending on *šelâšê* which it actually was, but for an apposition by which "the thirtieth" was to be defined as the last day of the lunar month. Although syntactically

also by a passage of the text O. 175 (1) in which an ancient theologian inserted in the equation "Nusku ... (is) Nabû" (ll. 14-15) a gloss identifying the former also with Sîn (2).

As is well known, the Late Assyrian documents from the K. collection which were published by C. H. W. Johns as "*An Assyrian Doomsday Book or Liber Censualis of the District round Ḫarran*" (Leipzig 1901) are, *inter alia*, characterized by the occurrence of numerous personal names containing the theophoric elements ^{d}*Nusku* (*AN.PA.KU*), *Na-suḫ* (3), *Na-ás-ḫu* (4), and *Al-Na-ás-ḫu*, *i. e.* "God Nashu" (5). From another clay tablet of the seventh century,

---

possible and regarded as self-evident by Assyriologists such as Zimmern (*ZA* XXIII, 1909, pp. 365 f.), Landsberger (*loc. cit.*, p. 144), who even changed the text so as to read *ûm bubbulu*, and Thureau-Dangin (*RA* XVI, 1919, p. 146 and *Rituels accadiens*, Paris 1921, p. 17), this interpretation is, however, incompatible with the above-discussed evidence which compels us to recognize in Nusku the embodiment of Mercury and not of the new moon.

(1) O. 175 was published in facsimile, transliteration and translation by Thureau-Dangin, *RA* XVI, 1919, pp. 145 ff.

(2) The speculations which prompted this Babylonian scholar to propose the daring identification of a great god with his divine son may well have been based on a combination of the following data: (1) For the sake of convenience, both the lunar months and Nusku's periodical absences were reckoned at 30 days (for the former see above, p. 154, note 1; for the latter pp. 151 f.). Hence each of the two gods Sîn and Nusku was believed to have been born on the last day of a thirty-day period, and could, therefore, be considered a "son of the thirtieth". (2) According to certain theological doctrines, both Sîn and Nusku could be regarded as the firstborn son of Enlil; while the former deity was frequently given the epithet *mâru rêštû ša Enlil* (for references see Tallqvist, *op. cit.*, p. 123), the latter was known as *bukur Enlil* (see *ibidem*, p. 66).

(3) Johns, *op. cit.*, pp. 12 f. and *passim* and Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1914, p. 168 read *Na-šuḫ*, but the sign which they rendered by *šuḫ* has the value *suḫ*; cf. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*^{5}, Leipzig 1912, p. 11 and Thureau-Dangin, *Le syllabaire accadien*, Paris 1926, p. 12. Accordingly, we must adopt the reading *Na-suḫ*, first proposed by Thompson *apud* Woolley, *Carchemish*, II, London 1921, pp. 135 ff.

(4) Johns, *op. cit.*, pp. 12 f. and *passim* read *Na-áš-ḫu*, but the variant *Na-suḫ* suggests the reading *Na-ás-ḫu*, all the more so since we now know that in many cases the sign *áš* has the value *ás*; cf. Landsberger, *OLZ* XXVII, 1924, col. 722 and Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 29.

(5) On the element *al* "god", as occurring in the theophoric elements of the personal names *Al-na-ás-ḫu-mil-*[*ki*] and *Al-si-'-mil-ki* (Johns, *op. cit.*, pp. 15 and 74), see especially J. Lewy, *Hebrew Union College Annual* XIX, 1946, p. 428, note 133 *in fine*.

K. 306 (1) and its duplicate 81-7-27, 28 (2), it is further learned that a man whose property was located in the town of *Til–Na–ḫi–ri* bore a name beginning with ^{d}*Nu–ús–ḫu* (3). In other words, the cuneiform sources show that, in distinction from the Babylonians and Assyrians, the Aramaeans of Ḥarrân and the adjacent regions invoked the planet Mercury not only as Nusk(u) (4), but also as Nusẖ(u), Nasẖ(u), Alnasẖ(u), and Nasuẖ. Much the same information comes from West Semitic monuments. Whereas on the famous stelas of the Sahar–priests Sîn–zêr–bani and Agbar of Nêrab the name of Sîn's divine son figures as נשך with כ, the theophoric element of the name *Al–na–ás–ḫu–mil–*[*ki*] just mentioned recurs as נסח with ח in the legend לעלנסחמלכי "Belonging to Alnasẖu–milkî" of a seal cylinder briefly described by Scheil (5). While the wavering between ש and ס, as found in these West Semitic spellings of one and

(1) Published by Johns, *Assyrian Deeds and Documents,* I, Cambridge 1898, no. 420; latest transliteration and translation by Ungnad in Kohler und Ungnad, *Assyrische Rechtsurkunden,* Leipzig 1913, no. 100

(2) Published by Johns, *op. cit.,* no. 421; cf. Kohler und Ungnad, *op. cit.,* no. 100 a.

(3) Johns, *An Assyrian Doomsday Book,* p. 71 read this name *Nu–uš–ḫu–sa–an–ni,* whereas Ungnad, who collated the tablets published by Johns, offers ^{d}*Nu–uš–ḫu–sa–liḫ–an–*[*ni*] which, of course, may well be read ^{d}*Nu–ús–ḫu–sa–riḫ–an–*[*ni*]. We prefer this transliteration because ^{d}*Nu–ús–ḫu–sa–riḫ–an–ni* can be regarded as a typical Assyrian spelling of *Nusẖ(u)-ussarriḫanni* (<*–ustarriḫanni* <*–uštarriḫanni*) "Nusẖ(u) made me proud" and, accordingly, yields a better sense than the untranslatable rendering proposed by Ungnad. As for the elision of the second vowel of the name element Nusẖu, cf. the next footnote.

(4) That the Aramaeans pronounced *Nusk* and not *Nusku* is beyond doubt, because when transliterating the Babylonian name ^{d}*Nusku-kil-la-an-ni,* the local scribes of the cuneiform tablets from Nêrab (published by Dhorme, *RA* XXV, 1928, pp. 55 ff.) wrote נושכלני; see Dhorme, *loc. cit.,* pp. 58 and 62.

(5) *Recueil de Travaux* XVII, 1895, p. 81. The fact that the first element of the divine name *Alnasẖu* figures here as על, and not as אל, does not bear upon our interpretation of the legend, because the character of its ten signs leaves no doubt about the, comparatively speaking, very late date of the cylinder. Incidentally, our interpretation of the inscription (which has little in common with those proposed by Hommel, *PSBA* 1895, p. 199 and Streck, *ZA* XV, 1900, p 380) is strongly supported by the fact that, according to Scheil's — all too brief — description, the scene engraved upon the small piece comprises symbols of the planetary cult such as two lunar crescents and an eight-pointed star.

the same divine name, is a familiar phenomenon (1), the indiscriminate use of כ and ח, which we notice not only in the West Semitic inscriptions just quoted but also in the aforementioned cuneiform sources, is, at first sight, surprising. This peculiarity is, however, known from some Akkadian words also containing a sibilant (2) and recurs especially in the Aramaic equivalents of Akkadian *nusḫu* (var. *nisḫu*) "partial copy", "copy" (3), *viz.* Syriac *nuskâ* (4), on the one hand, and Judaeo-Aramaic *nusḫâ* (5), on the other. Therefore, and since the earliest records of Nusku-worship date from the second half of the third pre-Christian millennium, *i. e.* from the period when numerous Western Semites and their cults came to Babylonia and Assyria, it is not too daring to regard the appellative noun and divine name *nusku* (6) as an Old West Semitic, or Proto-Aramaic,

(1) Whereas in the Bible the sibilant of the theophoric name element *Sîn* (< *Sin*; West Semitic variant: *San* < *Sin*) was correctly and consistently expressed by ס, it appears as ש on the Nêrab-Stela no. 1, and the Elephantine papyri make use of either spelling.

(2) As may be seen, for instance, from expressions such as *sa-ḫi-ip mât nu-kúr-tim* (Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta,* p. 146), on the one hand, and *sa-ki-pat la ma-gi-ri-'-ia* (*ibidem*, p. 149), on the other, the Akkadian verb *saḫâpu* "to overthrow" (Delitzsch, *HWB*, pp. 493 f.), which corresponds to Hebrew and Aramaic *s - ḫ - p,* is identical with *sakâpu* (*ibidem,* pp. 498 f.; as for the verb *sakâpu* "to rest" which was, in all probability incorrectly, associated by Delitzsch with *sakâpu* "to overthrow", see Jensen, *KB* VI, 1, p. 306; the Akkadian term *sa-ḫi-ru,* which, following Delitzsch and others, is probably to be associated with Hebrew *sōḫērā* (ψ 91, 4), alternates with *sa-ki-rum* (see Delitzsch, *op. cit.,* p. 499); *šamḫatu,* finally, occurs in exactly the same sense as *šamkatu* (see Jensen, *op. cit.,* pp. 375 f. and cf. Schott, *ZA* XLII, 1934, pp. 99 f.).

(3) On Akkadian *nusḫu* and *nisḫu* see Delitzsch, *op. cit.,* p. 472 and cf. Schrader *apud* Meissner, *ZA* IV, 1889, p. 267 and Th. Bauer, *Das Inschriftenwerk Assurbanipals,* II, Leipzig 1933, p. 10, note 8.

(4) For this term as well as for the verb *nᵉsak* "to copy", see Brockelmann, *Lexicon Syriacum*², Halle 1928, p. 434.

(5) For this word, which occurs also in Nabataean, and for its connection with Akkadian *nusḫu* and Arabic *nusḫat* see especially the literature quoted by Zimmern *apud* Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*¹⁵, Leipzig 1910, p. 502, *s. v.* נסח and cf. his *Akkadische Fremdwörter*², Leipzig 1917, p. 29. Zimmern might have added a reference to Avestic *nask* which Spiegel correctly associated with the West Semitic terms just mentioned; for this association cannot be rejected on the grounds advanced by Darmesteter, *Le Zend-Avesta,* III, Paris 1892, p. XCIX, note 2.

(6) That *nusku* was not only a divine name but also an appellative noun is learned from the so-called Syllabary Sᵇ (Delitzsch, *AL*⁵, pp. 95 ff.;

term to be combined with the root $n-s-ḫ$ (1). In the Old Assyrian dialect transmitted to us through the Kültepe texts, that is through documents and letters the authors of which included Old West Semitic elements (2), the verb *nasâḫum* expresses the notion "to quit", "to depart (for another place)", "to absent oneself" (3), whence it follows that the word *nuśḫ-um* (> *nusḫ-u*) could be used in the sense of "absence" (4). As, furthermore, an abstract noun meaning "absence" may well fulfil the function of a term for "absent" (5),

---

cf. Van der Meer, *Syllabaries A, B¹ and B,* Oxford 1938, pp. 41 ff.) which, in col. IV, l. 212 (or, according to Van der Meer, in l. 210), lists *nu-us-ku* as both the pronunciation and the Akkadian value of the Sumerian sign consisting in *PA* + *KU*. See also the next footnote.

(1) It might be well to mention in this connection that, as was shown in detail in the monograph cited on p. 147, note 5, the Proto-Aramaeans of the third pre-Christian millennium held the most prominent place among the nations which, in a very early period, developed astronomy and astrology. In naming the planetary deities, they frequently made use of appellative nouns descriptive of characteristic qualities of the various heavenly bodies. As examples we quote especially the name of the Moon-god Sîn, which, as will be demonstrated elsewhere, means "ripeness", "ripe fruit", "full moon" (cf. Sîn's other name *inbu* "fruit"), and that of the Old West Semitic Sun-god *Ḥammu* "heat", "hot", which was elucidated in *Hebrew Union College Annual* XVIII, 1944, pp. 429 ff.

(2) See for the present *ZA* XXXVIII, 1929, pp. 243 ff.; *Revue de l'Histoire des Religions* CX, 1934, pp. 39 ff.; *American Journal of Archaeology* XLIX, 1945, p. 180.

(3) Cf. Landsberger *apud* J. Lewy, *MVAeG* XXXIII, 1930, p. 246, note a.

(4) Cf, *e. g.*, *marâṣu* "to be sick" and *murṣu* "the state of being sick", "sickness".

(5) This follows especially from the fact that both Akkadian and Old West Semitic use *qutl* forms as designations of concretes and even persons. We refer particularly to Old Babylonian *ḫulqum* "lost object" (for the references see Ungnad in Kohler und Ungnad, *Hammurabi's Gesetz*, II, Leipzig 1909, p. 136), Assyrian *qudmu* "precursor" (see *Hebrew Union College Annual* XIX, 1946, p. 468), *bukru* "first born child" (Delitzsch, *HWB*, p. 173), and Proto-Aramaic *kumrâ* "priest" (see *ZA* XXXVIII, 1929, pp. 243 f.; *Archives d'Histoire du Droit Oriental* II, 1938, p. 124). Cf. further the observations of Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen,* I, Berlin 1908, p. 330. Incidentally, granting the correctness of the attractive thesis of Bauer und Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache,* Halle 1922, p. 460, according to which abstract nouns of the type *qutl* originated from *qatul* adjectives, it would be possible to define *nuśḫ(um)* as an old adjective meaning "absent", "the absent one". See also the next footnote.

it would seem that *nusḫ* and *nusḳ* were words particularly well suited for becoming designations of the planet Mercury; for its frequent "quittings" and ensuing absences are, as we have seen, one of its main characteristics. As regards the variant *nasḫ*, as occurring in *Nasḫ(u)* and *Alnasḫ(u)* "God Nasḫ", we shall not err in assigning to it the same meaning as to ^{d}*Nusḫ(u)* and ^{d}*Nusḳ(u)*, because *qatl* forms serve as abstract nouns of intransitive verbs to approximately the same extent as do the nouns of the type *qutl* (1). The *qatul* form *Nasuḫ*, finally, may well be defined as a regular adjective meaning "absent", which is to *nusḫ(um)* "absence" as is, for instance, **ʿamuq* (> Hebrew *ʿāmōq*) "deep" is to *ʿumq* "depth" (2). As was already intimated (3), the Aramaeans of Ḥarrân who, instead of referring to him as *Nusḫ(u)* or *Nusḳ(u)*, called Mercury by this name *Nasuḫ* may well have transmitted to us the oldest designation of this evasive planet or rather the divine being as which it was conceived by the Old Semitic observers and worshippers of the heavenly bodies.

(1) Cf. Brockelmann, *op. cit.*, I, §§ 123 d and 125 b, respectively. It might be well to mention in this connection that, much as *nusḫ(um)* is possibly to be defined as an old byform of *nasuḫ* (see the preceding footnote), *nasḫ(u)* might actually be identical with the adjectival form *nasuḫ*. For there is nothing to prevent us from assuming that not only the Akkadians who syncopated, for example, **šamuḫ-u(m)* to *šamḫu(m)* (see Delitzsch, *Assyrische Grammatik*^{2}, Berlin 1906, p. 171; Ungnad, *Babylonisch-Assyrische Grammatik*^{2}, München 1926, p. 9), but also the Proto-Aramaeans elided the second vowel of the verbal forms *qatal*, *qatil*, and *qatul* whenever these forms were used as nouns and hence, in certain circumstances, provided with a case ending.

(2) For **ʿamuq* "deep" and *ʿumq* "depth", "valley" (Aramaic *ʿumqâ* and *ʿamqâ*, Arabic *ʿamq*), see especially Bauer und Leander, *op. cit.*, p. 460.

(3) See p. 158, note 5 and above, note 1.

Three Arabic Poets of the Early Abbasid Age

(The Collected Fragments of Muṭîʿ b. Iyâs, Salm al-Ḫâsir and Abû ʾš-Šamaqmaq)

G. E. von Grunebaum – Chicago

Introduction

I.

Of the formative periods of Arabic poetry the Abbasid has hitherto been the most neglected. Lack of critically published texts continues the principal obstacle to our understanding. Literary history cannot be written before the contribution of the individual authors has been surveyed and assessed. Beside the work of the outstanding personalities that of such minor men will have to be made accessible as represent most typically the cross-currents of their day. Their very imperfections will add to their significance in that they will faithfully reflect the contending trends of contemporary taste.

The three poets whose fragments have been united in this edition are definitely *poetae minores*. Enjoying from moderate to strong applause during their lifetime posterity remained interested in their verse for some two centuries after their death — their *dîwâns* were still extant in A. D. 987.

Muṭîʿ b. Iyâs, the oldest of the three and the only one to have attracted the critical notice of the West, well represents the period of transition from the Umayyad to the Abbasid era: he is frivolous and playful, yet sensitive, a master of the light phrase, prone to experimenting with innovation, but relying on tradition for the expression of serious sentiment. His feeling for nature is delicate, his ability to see new facets of old motives engaging. His originality is rather striking. Poems like the Elegy on Youth (Frg. VII) or his brattish verses about his father (Frg. XIII) are remarkable for their personal tone (1). The sentimental song of the Two Palms of Ḥulwân

(1) Frg. XXIX 9 is important as an early specimen of *taḫalluṣ*.

(Frg. LXXI) voices contemporary feeling as precisely as do his cheerfully uninhibited banqueting songs (1).

The work of Salm al-Ḫâsir belongs entirely to the Abbasid period. Less original than both Muṭîʿ and Abû ʾš-Šamaqmaq, Salm ranks amongst the most successful poets of his time. Free from their lapses into vulgarity and bad taste but more subservient to convention he is a favorite of the court which he frequently serves as an unofficial spokesman. Arabic critics consider him the creator of a new meter, the *rajaz ʿalà juzʾ wâḥid* (cf. Frg. XV). On the whole, however, his choice of meter reveals his more conservative bent (2).

Potentially the most interesting of the three but actually both the least successful and the least productive is Abû ʾš-Šamaqmaq whose superb talent was apparently stunted by the combined effect of lack of self-discipline and recurrent frustration. His innovations are as startling as is his cheap vulgarity. Delicate and shameless, clever and crude, elegant and coarse, he reflects the uneven temper and the unsettled mores of his generation.

II.

The 77 fragments here published under Muṭîʿ's name contain 412 verses.

Of these, Frg. LVIII (4 vss.) is an obvious, Frg. LIX (4 vss.), a probable, Frg. LXXVII (4 vss. of which in any event only two would belong to Muṭîʿ), a possible forgery. Of Frg. IL only vs. 3 belongs to Muṭîʿ. The authorship of Frg. XLV (2 vss.) cannot be definitely ascertained from the indications of our source. Frg. IV (6 vss.) is almost certainly by Ḥammâd ar-Râwiya, although *Aghânî*, V, 170[16], mentions Muṭîʿ, too, as possible author. On the other

(1) Von Kremer, *Culturgeschichte*, II, 368-69, who translates Frgg. VI and X, has a page of fine appreciation with which *GAL*, I, 73, substantially agrees. Daudpota, *Influence*, p. 24, errs when he calls Muṭîʿ the first Arabic poet "who avoided to imitate the ancients". F. Gabrieli, *RSO*, XV (1934), 30, correctly describes Muṭîʿ's position as one of the continuators of al-Walîd's II wine-poetry; but the wine-poet is only one aspect of Muṭîʿ's activities.

(2) Cf. the Table of Meters at the end of Introduction II. It should be noted that in an 8th century poet the choice of his meters is a safe index of his attitude towards tradition with the "modernists" favoring the shorter and lighter ones.

hand the attribution of part of Frg. XXXV (5 vss.) to Salama b. ʿAyyâš, *Aghânî,* XXI, 132[8], may be discarded in view of better authority in favor of Muṭîʿ's authorship.

This leaves 71 fragments with 391 verses entirely by Muṭîʿ (1).

The 60 fragments of Salm al-Ḫâsir contain 289 verses.

Of these, three fragments with five verses are almost certainly not by Salm: Frg. XXXVI (2 vss.) belongs to Saif b. Ibrâhîm (cf. Ṭabarî, *Annales,* III, 687); Frg. LIV is a *verbatim* replica of a verse by al-Qâsim b. Umayya b. abî ʾṣ-Ṣalt aṯ-Ṯaqafî; and Frg. LVIII (2 vss.) although ascribed to one Sallâm al-Ḫâsir celebrates an event that occurred fifteen years after Salm's death. Frg. XXVI (4 vss.), according to *Aghânî,* VI, 176[25-26], has been ascribed to Abû ʾl-ʿAtâhiya by aṣ-Ṣûlî, but Abû ʾl-Faraj also found it included in a collection of Salm's verse. Frg. XXXVIII (2 vss.), *Aghânî,* VI, 76[9], informs us, belongs to either Ašjaʿ as-Sulamî or Salm.

There remain thus 55 fragments with 278 verses of unquestioned authenticity (2).

Of Abû ʾš-Šamaqmaq's work 57 fragments with 216 verses have been recovered (3).

Muḥâḍarât (Cairo, 1326), I, 318 (= Bûlâq, 1287, I, 411) wrongly attributes vss. 10 and 12 of Frg. II to Abû ʾš-Šîṣ, the other sources agree in ascribing the verses that form part of a poem of which twelve lines survive, to our poet. Frg. XLVII (1 vs.) may belong to Muḥammad b. as-Sarî (cf. Yâqût, *Muʿjam,* I, 194) (4).

(1) Two words in Frg. VIII 2b, and one expression in Frg. LX 4b have remained obscure to the editor.

(2) Masʿûdî, *Murûj,* VI, 436, errs in attributing Frg. VII 7-8 to Abû ʾl-Ghûl.

(3) Frg. XLIV 2a remains unintelligble to the editor.

(4) Table of Meters

	Muṭîʿ	Salm	Abû ʾš-Šamaqmaq
Ṭawîl	3	12	6
Basîṭ	4	8	7
Kâmil	3	6	6
Kâmil muraffal	5	2	2
Wâfir	6	4	3
Sarîʿ	7	6	6
Mutaqârib	2	6	1
Munsariḥ	6	5	2
Madîd	1	1	—
Hazaj	4	—	—
Ḫafîf	18	3	9

III. Abbreviations and Bibliography

Abû Nuwâs	Abû Nuwâs, *Dîwân,* ed. Iskandar Âsaf (Cairo, 1898).
Aghânî	Abû 'l-Faraj al-Iṣfahânî, *Kitâb al-aghânî* (Bûlâq, 1285). 20 voll.
Aghânî, XXI	the same, vol. XXI, ed. R. E. Brünnow (Leiden, 1888).
Aghânî[3]	the same (Cairo, 1927 ff.).
Aghânî Index	I. Guidi *et al., Tables alphabétiques du Kitâb al-Aġânî* (Leiden, 1900).
Amâlî	Abû ʿAlî al-Qâlî, *Amâlî* (Bûlâq, 1324). 3 voll.
Âmidî	al-Âmidî, *Kitâb al-muwâzana baina Abî Tammâm wa'l-Buḥturî* (Constantinople, 1287).
Assemblies	al-Ḥarîrî, *Maqâmât,* trans. Th. Chenery & F. Steingass (London, 1867-1898). 2 voll.
Baghdâdî	al-Ḫaṭîb al-Baghdâdî, *Taʾrîḫ Baghdâd* (Constantinople, 1349/1931). 14 voll.
Bayân	al-Jâḥiẓ, *Kitâb al-bayân waʾt-tabyîn* (Cairo, 1351). 3 voll.
BB	Baššâr b. Burd, *Selection of his poems by al-Ḥâlidiyyân,* with cmt. by at-Tujîbî (ʿAligarh, 1934/1353).
BGA	*Bibliotheca Geographorum Arabicorum,* ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1870-1894). 8 voll.
Buḫalâʾ	al-Jâḥiẓ, *Kitâb al-buḫalâʾ,* ed. G. Van Vloten (Leiden, 1900).
Buḥt Ḥamâsa	al-Buḥturî, *Kitâb al-Ḥamâsa,* ed. L. Cheikho (Beirut, 1911).
Cheikho	L. Cheikho, *ʿIlm al-adab* (Beirut, 1897). 2 voll.
Dasûqî	ad-Dasûqî, *Ḥâšiya* to Taftazânî, *Muḫtaṣar.*
Daudpota	U. M. Daudpota, *The influence of Arabic poetry on the development of Persian poetry* (Bombay, 1934).

	Muṭîʿ	Salm	Abû 'š-Šamaqmaq
Ramal	6	—	10
Mujtatt	6	—	3
Rajaz	3	1	1
Rajaz ʿalâ juzʾ wâḥid	—	1	—
Total no. of frgg.	71	55	56

Only fragments of unquestioned and sole authorship are considered.

DM	Abû Hilâl al-ᶜAskarî, *Dîwân al-maᶜânî* (Cairo, 1352). 2 voll.
EI	*The Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1913-34).
FHA	*Fragmenta historicorum arabicorum,* ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1869-1871). 2 voll.
Fihrist	Muḥammad an-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist,* ed. G. Flügel (Leipzig, 1871-72).
Freytag	G. W. Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst* (Bonn, 1830).
GAL	C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar, 1897-1902). Supplement (Leiden, 1937-42).
Ghuzûlî	al-Ghuzûlî, *Maṭâliᶜ al-budûr* (Cairo, 1299-1300). 2 voll.
Ḥamâsa	Abû Tammâm, *Ḥamâsa,* ed. G. W. Freytag (Bonn, 1828-1851). 2 voll.
Ḥayawân	al-Jâḥiẓ, *Kitâb al-ḥayawân,* (Cairo, 1325/1907) 7 voll.
Ḥizâna	ᶜAbdalqâdir al-Baghdâdî, *Ḥizânat al-adab* (Bûlâq, 1299). 4 voll.
Îḍâḥ	al-Ḫaṭîb al-Qazwînî, *Kitâb al-îḍâḥ* (Cairo, 1342/1923). 4 voll. (Printed together with Taftazânî, *Muḫtaṣar,* Subkî, *ᶜArûs al-afrâḥ,* Maghribî, *Mawâhib* and Dasûqî, *Ḥâšiya*).
IḪallikân	Ibn Ḫallikân, *Wafayât al-aᶜyân* (Cairo, 1892). 2 voll.
IḪallikân Slane	Ibn Ḫallikân, *Biographical Dictionary,* trans. W. MacG. de Slane (Paris, 1843-71). 4 voll.
Iᶜjâz	al-Bâqillânî, *Iᶜjâz al-Qurʾân* (Cairo, 1349).
ᶜIqd	Ibn ᶜAbdrabbihi, *al-ᶜIqd al-farîd* (Cairo, 1353/1935). 4 voll.
Iršâd	Yâqût, *Iršâd al-arîb,* ed. D. S. Margoliouth, 2nd ed. (London, 1923-31). 7 voll.
IŠaj Ḥamâsa	Ibn aš-Šajarî, *Ḥamâsa* (Ḥaidarâbâd, 1345).
Jâḥiẓ	al-Jâḥiẓ, *Tria Opuscula,* ed. G. Van Vloten (Leiden, 1903).
Jahšiyârî	Ibn ᶜAbdûs al-Jahšiyârî, *Kitâb al-wuzarâʾ waʾl-kuttâb,* ed. H. von Mžik (Leipzig, 1926).
Kâmil	al-Mubarrad, *al-Kâmil,* ed. W. Wright (Leipzig, 1864-92).

Kazimirski	A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français* (Paris, 1860). 2 voll.
Kremer	A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Vienna, 1875-1877). 2 voll.
LA	Ibn Manẓûr, *Lisân al-ʿArab* (Bûlâq, 1300-1307). 20 voll.
Lane	E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London & Edinburgh, 1863-93).
Laṭâʾif	aṯ-Ṯaʿâlibî, *Laṭâʾif al-maʿârif*, ed. P. de Jong (Leiden, 1867).
Maghribî	Ibn Yaʿqûb al-Maghribî, *Mawâhib al-fattâḥ fî šarḥ Talḫîṣ al-Miftâḥ*. (Together with Qazwînî *Îḍâḥ*).
Maṣârîʿ	Jaʿfar b. Aḥmad as-Sarrâj, *Kitâb maṣârîʿ al-ʿuššâq* (Constantinople, 1301).
Masʿûdî	al-Masʿûdî, *Murûj aḏ-ḏahab*, ed. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (Paris, 1861-77). 9 voll.
Mehren	A. F. Mehren, *Die Rhetorik der Araber* (Copenhagen & Vienna, 1853).
Muḍâhât	Muḥammad b. Ḥusain al-Yamanî, *Kitâb muḍâhât kitâb Kalîla wa-Dimna bi-mâ ašbaha-hâ min aš'âr al-ʿArab*, Cod. Vat. ar. 1177 (through the courtesy of Prof. Giorgio Levi Della Vida).
Muḍâhât Yahuda	the same, ms. in the collection of Dr. A. S. E. Yahuda, now in the library of Princeton University (through the courtesy of Professor Giorgio Levi Della Vida).
Muḥâḍarât	ar-Râghib al-Iṣfahânî, *Muḥâḍarât al-udabâʾ* (Cairo, 1326). 2 voll.
Muʿjam	Muḥammad b. ʿImrân al-Marzubânî, *Muʿjam aš-šuʿarâʾ* (Cairo, 1354).
Muntaḫal	aṯ-Ṯaʿâlibî, *al-Muntaḫal* (Alexandria, 1319/1901).
Murtaḍà	as-Sayyid Murtaḍà, *Kitâb al-amâlî* (Cairo, 1325). 4 voll.
Muštabih	aḏ-Ḏahabî, *al-Moschtabih*, ed. P. de Jong (Leiden, 1881).
Mustaṭraf	al-Ibšaihî, *Kitâb al-mustaṭraf* (Cairo, 1896/1314). 2 voll.
Mustaṭraf Rat	the same, trans. G. Rat (Paris & Toulon, 1899-1902). 2 voll.

Mu'talif al-Âmidî, *al-Mu'talif wa'l-muḫtalif* (Cairo, 1354). (Printed together with al-Marzubânî, *Mu'jam*).

Muwaššà al-Waššâ', *Kitâb al-muwaššà*, ed. R. E. Brünnow (Leiden, 1886).

Muwaššaḥ al-Marzubânî, *Kitâb al-muwaššaḥ* (Cairo, 1343).

Nuwairî Šihâb ad-Dîn an-Nuwairî, *Nihâyat al-arab* (Cairo, 1922 ff.).

Prov G. W. Freytag, *Arabum Proverbia* (Bonn, 1838-43). 3 voll.

Qurâḍa Ibn Rašîq al-Qairawânî, *Qurâḍat aḏ-ḏahab* (Cairo, 1926/1344).

Register F. Wüstenfeld, *Register zu den genealogischen Tabellen...* (Göttingen, 1853).

Rescher O. Rescher, *Abriss der arabischen Literaturgeschichte* (Stuttgart, 1925-33). 2 voll.

Rifâ'î Aḥmad Farîd Rifâ'î, *'Aṣr al-Ma'mûn* (Cairo, 1346/1927). 3 voll.

Šarḥ 'Ubaidallâh b. 'Abdalmajîd al-'Ubaidî, *Šarḥ al-maḍnûn* (Cairo, 1913).

Ṣin Abû Hilâl al-'Askarî, *Kitâb aṣ-ṣinâ'atain* (Constantinople, 1320).

Subkî Bahâ' ad-Dîn as-Subkî, *'Arûs al-afrâḥ fî šarḥ Talḫîṣ al-Miftâḥ*. (Printed together with Qazwînî, *Îḍâḥ*).

Ṣûlî Abû Bakr aṣ-Ṣûlî, *Kitâb al-Awrâq. Aḫbâr aš-šu'arâ'*, ed. J. Heyworth Dunne (London, 1934).

Ṣûlî, AT aṣ-Ṣûlî, *Aḫbâr Abî Tammâm* (Cairo, 1937).

TA Muḥammad Murtaḍà, *Tâj al-'arûs* (Cairo, 1306-7). 10 voll.

Ta'âlibî aṯ-Ta'âlibî, *Der vertraute Gefährte des Einsamen*, ed. G. Flügel (Vienna, 1829). (The book is actually one part of an anthology by ar-Râghib al-Iṣfahânî; cf. *GAL*, I, 286).

Ṭabaqât Ibn al-Mu'tazz, *Ṭabaqât aš-šu'arâ' al-muḥdaṯîn*, ed. A. Eghbal (London, 1939).

Ṭabarî Abû Ja'far aṭ-Ṭabarî, *Annales*, ed. M. J. de Goeje *et al.* (Leiden, 1879-1901)

Tabellen F. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien* (Göttingen, 1852).

Taft	Saʿd ad-Dîn at-Taftazânî, *Muḫtaṣar at-Talḫîṣ*. (Printed with Qazwînî, *Îḍâḥ*).
ṬḤ	Ṭaha Ḥusain, *Ḥadîṯ al-arbaʿâʾ* (Cairo, 1925-6).
Ṯimâr	aṯ-Ṯaʿâlibî, *Kitâb ṯimâr al-qulûb* (Cairo, 1326/1908).
ʿUmda	Ibn Rašîq al-Qairawânî, *al-ʿUmda* (Cairo, 1353/1934). 2 voll.
ʿUyûn	Ibn Qutaiba, *ʿUyûn al-aḫbâr* (Cairo, 1925-30/1343-48). 4 voll.
ʿUyûn Br.	the same, ed. C. Brockelmann (Bks 1-4 only; Strassburg, 1900-1908).
Wasâṭa	ʿAlî al-Jurjânî, *Kitâb al-wasâṭa bain al-Mutanabbî wa-ḫuṣûmi-hi* (Ṣaidâ, 1331).
Yâqût	Yâqût, *Muʿjam al-buldân*, ed. F. Wüstenfeld (Leipzig, 1866-73). 6 voll.
Yatîma	aṯ-Ṯaʿâlibî, *Yatîmat ad-dahr* (Damscus, n. d.; prob. 1886). 4 voll.
Zahr	al-Ḥuṣrî, *Zahr al-âdâb* (on margin of *ʿIqd*, ed. Cairo, 1321; 3 voll.).
Zambaur	E. von Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* (Hanover, 1927).

IV. **Muṭîʿ b. Iyâs**

Muṭîʿ b. Iyâs (1) al-Kinânî, of the Banî Du'il b. Bakr b. ʿAbd Manât b. Kinâna (2), with the *kunya* Abû Salmà (3), was born and raised in Kûfa (4).

(1) *GAL*, I, 73, has Ayâs, but Suppl., I, 108, gives the correct form.

(2) So az-Zubair b. Bakkâr, *Aghânî*, XII, 78[28-29]. Isḥâq al-Mauṣilî on the authority of Saʿîd b. Salm: of the Banû Laiṯ, *ibid.*, 78[29]; *ibid.*, 107[20], the chain reads: Isḥâq — his father (Ibrâhîm) — Saʿîd b. Sâlim (*Aghânî Index s. v.* Saʿîd b. Sâlim lists both forms), and Muṭîʿ is called: Muṭîʿ b. Iyâs al-Laiṯî. *Muʿjam*, p. 480, makes him descend from either the B. Du'il or the B. Laiṯ; Nuwairî, IV, 58, simply calls him Muṭîʿ b. Iyâs al-Kinânî.

Laiṯ and Du'il were full brothers; their mother — not Muṭîʿ's, as de Slane, Ibn Ḫallikân, I, 438, n. 4, wrongly states — was Umm Ḥârija ʿUmra bint ʿAbdallâh (*Register*, p. 129: bint Saʿd) b. Qirâr (*Aghânî*, XII, 78[ult]: but cf. *Register*, p. 375), notorious for her numerous and hastily concluded marriages; cf. *Prov*, I, 636 (*asraʿ min nikâḥ Umm Ḥârija*), and *Aghânî*, XII, 79.

(3) *Aghânî*, XII, 80[4], Baghdâdî, XIII, 225, IḪallikân Slane, *loc. cit.*; *Muʿjam*, p. 480: Abû Salm.

(4) *Aghânî*, XII, 80[4-6], Baghdâdî, *loc. cit.*, *Muʿjam*, *loc. cit.*

His genealogy presents difficulties. Iyâs b. Muslim, the poet's father, one of the soldiers sent by the caliph ʿAbdalmalik b. Marwân (685-705) to assist al-Ḥajjâj (d. 714) against Ibn az-Zubair (d. 692) and Ibn al-Ašʿaṯ (d. 704), settled in Kûfa where he married (1). He is described as a poet and two verses of his are quoted in which he addressed Naṣr b. Sayyâr, the governor of Ḫurâsân to whom he came on a mission (2). An anecdote, told *Aghânî,* XII, 103-104, shows Muṭîʿ on bad terms with his father whom he derides in Frg. XIII, referring to him as Iyâs (vs. 1).

Muḥammad b. al-Faḍl al-Hâšimî, on the other hand, tells, *Aghânî,* XII, 96, how he sent his *maulà,* Muḥammad b. Sâlim, to look after an estate of his at Rayy whither Muḥammad took his son, Muṭîʿ. During their stay on the estate Muḥammad died. Muṭîʿ returned to his father's patron and announced Muḥammad's death in a poem (Frg. XXIII). The rhyme secures the father's name, Muḥammad, as given in vs. 1 (3).

Muṭîʿ's grandfather was, according to al-Madâ'inî (d. 830 or 840 or 845), Salmà b. Naufal b. Muʿâwiya b. ʿUrwa b. Ṣaḫr b. Yaʿmar b. Ḥils b. Nufâṯa b. ʿAdî b. Du'il (4), Abû Qurʿa (5). This Abû Qurʿa, described as *jawâd* and praised in an anonymous verse as a bounteous *sayyid* (6), is said to have had business relations with Ibn az-Zubair before the latter assumed power (i. e., before 680), relations which ended in an altercation (7).

Abû 'l-Faraj felt the difficulty. He avers that there is no evidence of Muṭîʿ's Kinânite descent except for his link to Abû Qurʿa, but he wonders whether the word *jadd* in al-Madâ'inî's report actually means "grandfather" or rather "ancestor" (8).

Muṭîʿ died leaving no offspring except for a daughter whose descendants lived in the country, "on a mountain belonging to a

(1) *Aghânî,* XII, 80 4-6, and XII, 107 19.

(2) *Aghânî,* XII, 79: *wafada ilà Naṣr;* the report is quoted on the authority of Muḥammad b. Sulaimân an-Naufalî. Naṣr b. Sayyâr was vice-governor of Ḫurâsân, 738-743, and governor, 743-749; cf. Zambaur, p. 47.

(3) Both *GAL,* I, 73, and Rescher, I, 280, accept Iyâs as Muṭîʿ's father without mentioning the other tradition.

(4) *Aghânî,* XII, 79 28-29, with Ibn Ḥils added from *Tabellen,* N. 14; *Aghânî,* XII, 79 13, has: Salmà b. Naufal.

(5) For the vowels, cf. *Mušṭabih,* p. 425.

(6) *Aghânî,* XII, 79 29-ult.

(7) *Aghânî,* XII, 79 13-22.

(8) *Aghânî,* XII, 79 10-13.

village called al-Firâšiyya " (1). We are told that Muṭîʿ's appearance was elegant, his face handsome (2).

Our information concerning Muṭîʿ's life is much vaguer than the many stories told about him would lead one to expect. On closer inspection the anecdotal character of the reports and their chronological inconsistencies greatly reduce the acceptable material. What is clearly indicated, however, is his personality and the atmosphere in which he moved.

It will be safe to say that by *ca.* 740 Muṭîʿ had made a fair reputation for himself as a poet (3). The poem said to have brought him his first substantial reward was addressed to al-Ghamr b. Yazîd who gave him 10,000 dirham for a panegyric (Frg. III). Al-Ghamr appears to have sent him on to his brother, the future caliph al-Walîd II (743-744), who made him one of his *nudamâ'* (4). While some traditionists do not seem to have accepted Muṭîʿ's personal acquaintance with al-Walîd (5), his association with the caliph is generally taken for granted (6). The story is told elaborately how the singer, Ḥakam al-Wâdî, charms al-Walîd with a song and how the impulsive caliph has Muṭîʿ, the author of the lines (Frg. LXXII), brought to his court by the official mail (7). Another report presents al-Walîd as asking Šurâʿa b. az-Zandabûḏ to name some of the *ẓurafâ' al-Kûfa* (8) whom he would invite as his *nudamâ'*, and Šurâʿa suggesting Muṭîʿ as well as Ḥammâd ʿAjrad and the singer al-Muṭîʿî. The three are brought to court and stay with the caliph until he is assassinated (9). Frg. LXXIII is said to have been composed during

(1) The place whose first vovel is uncertain does not occur in Yâqût. The report, *Aghânî,* XII, 89, has Aḥmad b. Ibrâhîm b. Ismâʿîl al-Kâtib tell that he saw some of those descendants.

(2) *Muʿjam, loc. cit.*

(3) Nuwairî, IV, 58, mistakenly connects Muṭîʿ's beginnings with al-Walîd I (705-715).

(4) *Aghânî,* XII, 90; *FHA,* p. 126, too, lists Muṭîʿ among the *nudamâ'* of the prince.

(5) *Aghânî,* XII, 81 7-8; cf. also Rescher, I, 282.

(6) F. Gabrieli, *RSO,* XV (1934), 30, justly notes the influence of al-Walîd's wine-poetry on Muṭîʿ, Abû Nuwâs, and aḍ-Ḍaḥḥâk b. Qais.

(7) *barîd; Aghânî,* XII, 80-81, and Nuwairî *loc. cit.* Another version of the same story in which, however, the poet is not sent for, is presented *Aghânî,* VI, 65, and XII, 81.

(8) The *ẓurafâ' al-Kûfa* are also referred to *Aghânî,* XII, 80 13.

(9) *Aghânî,* XIII, 79-80.

Muṭīʿ's stay at ar-Ruṣâfa, the caliph's desert castle (1). After the caliph's death Muṭīʿ returned to his home in Kûfa (2).

The next datable event in Muṭīʿ's life is his stay with the Alid, ʿAbdallâh b. Muʿâwiya b. ʿAbdallâh b. Jaʿfar b. abî Ṭâlib, the Umayyad governor of Rayy (745-747) and of Fârs (747) (3). When ʿAbdallâh revolted against the ruling dynasty Muṭīʿ remained with him as his *nadîm* apparently until, after his defeat by the troops of Marwân II, he was killed by Abû Muslim in 747 (4). Frgg. XVI and IL (of which one source names ʿAbdallâh as co-author) were composed in this time (5). Little is known of Muṭīʿ for the years of transition from Umayyad to Abbasid rule. Under as-Saffâḥ (749-754) he appears in the *majlis* of Muḥammad b. Ḫâlid b. ʿAbdallâh al-Qasrî, governor of Kûfa in 750 (6), where he exchanges satirical verse with Ḥammâd ʿAjrad (7). During the reign of al-Manṣûr — probably in its early part — Muṭīʿ met with some of his poet friends to bask in the memory of their good fortune under the deposed dynasty and to complain of the evil days upon which they had fallen (8). Things came to such a pass that several of his fellow poets left Baghdâd *fî ṭalab al-maʿâš,* in quest of a livelihood, but Muṭīʿ remained in the capital (9).

Here he seems to have spent most of his life. He attached himself to Jaʿfar, the second son of al-Manṣûr. The caliph, however, suspected his influence on the mentally unbalanced prince as irreligious

(1) *Aghânî,* XII, 94, records a conversation between Muṭīʿ and al-Walîd in which Muṭīʿ, to the caliph's satisfaction, declares "topaze" wine mixed by a girl with fresh water to be the best thing this life has to offer. Ghuzûlî, I, 138, quotes another saying of Muṭīʿ's in praise of wine which contains an allusion to Koran 35 : 31. F. Gabrieli, *RSO,* XV (1934), 7, and G. Vajda, *RSO,* XVII (1938), 203, accept the historicity of Muṭīʿ's personal contact with al-Walîd.

(2) *Aghânî,* XIII, 80^{2}.

(3) *Aghânî,* XII, 81^{23}, omits "b. Abdallâh". Cf. Zambaur, pp. 44 and 46.

(4) *Aghânî,* XII, 81. For his death see *Aghânî,* XI, 75.

(5) *Aghânî,* XII, 81-82.

(6) Later, 758/9-761/2, Muḥammad al-Qasrî was governor of Medina; cf. Zambaur, p. 24.

(7) *Aghânî,* XIII, 89-90; cf. Frg. LXVI.

(8) *Aghânî,* XII, 102; this episode occurred when Muṭīʿ had already been attached to Jaʿfar b. abî Jaʿfar for some time without, however, having obtained any emoluments. Cf. Frg. XXXII.

(9) *Aghânî,* XII, 91. Baghdâd was founded officially in 762.

and immoral. Muṭîʿ justified himself, but according to one account al-Mahdî, then heir apparent, suggested he leave Baghdâd for a while recommending him to Sulaimân b. ʿAlî who appointed Muṭîʿ collector, *wâlî*, of the *ṣadaqa* in Baṣra (1). While the reality of this appointment will have to remain in doubt Muṭîʿ's stay in Baṣra is made probable by an anecdote involving both him and Ḥammâd ʿAjrad (d. 772 or 777/8 or 784/5), told *Aghânî*, XIII, 95.

One report shows Muṭîʿ instrumental in securing the succession for al-Mahdî — he is represented as inventing a *ḥadîṯ* pointing to him as the preordained heir of the throne. Jaʿfar thereupon dismissed him from his entourage (2). The story is, however, recorded by one source only (3). In any event, Muṭîʿ seems to have been more highly regarded by al-Mahdî than by his father (4). On various

(1) *Aghânî*, XII, 85 and 100-101 (both accounts are translated by Rescher, I, 283-284), Nuwairî, IV, 61-62; cf. also *Aghânî*, XII, 80$^{9-10}$. The chronological difficulties of the story have been put together by Vajda, *loc. cit.*, p. 212, n. 1. An additional difficulty is provided by the fact that *DM*, II, 184-85, and *Aghânî*, XII, 86, present Manṣûr as asking ar-Rabîʿ to quote verses from a *marṯiya* by Muṭîʿ on his friend, Yaḥyà b. Ziyâd (Frg. XVIII), at Jaʿfar's grave. Actually, Jaʿfar died in 802 or 806, that is, 17 or 21 years after his father; cf. Zambaur, *op. cit.*, Table G, n. 63. The chronological complications would be eliminated if for Sulaimân b. ʿAlî (deposed no later than 757/8 or 759/60) his son, Muḥammad b. Sulaimân (d. 789-90) could be substituted. This Muḥammad was governor of Baṣra in 764/5, the very year of al-Mahdî's appointment as heir apparent If Dâʾûd b. abî Hind whom Muṭîʿ is supposed to have replaced as collector could be traced the problem might be completely solved.

In this connection it may be mentioned that the members of Muṭîʿ's circle do not seem to have found the atmosphere of Baṣra to their liking; cf. *Aghânî*, XII, 102$^{15-17}$. *GAL*, Suppl., I, 98, erroneously makes Muṭîʿ introduce Ḥammâd ar-Râwiya to Manṣûr instead of to Jaʿfar; cf. *Aghânî*, V, 169-70 and VII, 156, and Rescher, I, 277. *GAL*, Suppl., I, 108, refers to *ʿUyûn*, II, 182-183, for verses by Muṭîʿ containing a *Selbstcharakteristik*. Actually, however, the lines in question are by Baššâr b. Burd.

(2) *Aghânî*, XII, 85.

(3) G. Van Vloten, *ZDMG*, LII (1898), 220-221, seems to feel that the story fits in with the temper of the times and the general policy of the early Abbasids.

(4) Baghdâdî, XIII, 225, declares that Muṭîʿ attached himself to Manṣûr and Mahdî; *Muʿjam*, p. 480, shows him in the company of Manṣûr before he joins Jaʿfar; the report IḪallikân, I, 166$^{1-2}$ (trans., I, 474), that Muṭîʿ came to Baghdâd only in the reign of Mahdî is almost certainly wrong — it goes back to ʿAlî b. al-Jaʿd who died in 844/5, aged 96 (IḪallikân Slane, I, 476, n. 2).

occasions al-Mahdî approved of Muṭîʿ and his poetry (1). Whenever Manṣûr was incensed against the poet al-Mahdî took a milder view of his trespasses. There is evidence for some contact between Muṭîʿ and al-Hâdî before the latter succeeded to the throne (2).

Muṭîʿ died three months after al-Hâdî's accession (August 5, 785), i. e., ca. November, 785 (3). We are told that during his last illness Muṭîʿ sat in a green *qubba* on a green couch. When his physician asked him: What do you wish today? Muṭîʿ replied: I wish not to die (4).

Throughout his life Muṭîʿ's orthodoxy was suspected, his morals assailed. *Aghânî,* XII, 80 3, describes him as *ẓarîf,* (frivolously) witty, *ḫalîʿ,* despising conventions, *mâǧin,* a libertine. On the positive side, al-Iṣfahânî recognizes the charm of his company (5). His name is never mentioned, however, without his being branded as a *zindîq,* heretic (6).

The nature of his heresy, *zandaqa,* a term used rather vaguely in Muṭîʿ's day to denote free-thinkers, sectarians, non-conformists and crypto-Manichaeans alike, cannot be quite satisfactorily determined.

(1) Cf. *Aghânî,* XII, 89, with regard to Frg. XXIX, ibid., p. 105, Frg. LXVIII, and *Aghânî,* XXI, 133, Frg. XXXV.

The following fragments can be dated to Manṣûr's reign: Muṭîʿ's most famous poem, Frg LXXI, with the apostrophe of the Two Palms of Ḥulwân, is asserted by two reports (*Aghânî,* XII, 107-108; cf. also Yâqût, II, 318-19) to have been composed when the poet left Rayy in the suite of Salm b. Qutaiba when Manṣûr ordered Salm to suppress the rebellion of the Alid Ibrâhîm b. ʿAbdallâh (November, 762, to February, 763); for Salm's activities in this connection cf., e. g., Ṭabarî, III, 206 and 305 Frg. VI originated when Muṭîʿ started home after a visit to Hišâm b. ʿAmr, governor of Sind 768-774 (cf. Zambaur, p. 279). It was under Manṣûr that Muṭîʿ eulogized, in Frg. XXXIX, Jarîr b. Yazîd b. Ḫâlid b. ʿAbdallân al-Qasrî who appears to have been under an official cloud at that time, and that he praised Maʿn b. Zâʾida (d. *ca.* 770) in Frg. VIII.

(2) Murtaḍà, I, 199.

(3) *Aghânî,* XII, 110; *Ṭabaqât,* p. 38, simply states that Muṭîʿ died in A. H. 169 (= A. D. 785/6). *GAL,* Suppl., I, 108, erroneously puts his death three months after Hârûn's accession.

(4) *Aghânî,* XII, 110; repeated, ṬḤ, I, 196.

(5) *ḥulw al-ʿišra;* Nuwairî, IV, 58, repeats this statement; similar is the verdict of *Ṭabaqât,* p. 38, where Muṭîʿ is called *ṣâḥib nawâdir;* cf. also Nuwairî, IV, 100.

(6) Thus besides the passages just quoted, e. g., Baghdâdî, XIII, 225, and *Muʿǧam,* p. 480.

That Muṭîʿ made light of Muslim practices is certain (1), but no dogmatic errors of his can be identified. The charge that Muṭîʿ composed writings to support the views of dualists such as the Manichaeans, the Bardesanites, and the Marcionites (2) is almost certainly unfounded. Except for possible šîʿite leanings (3) no theological opinions of any kind may be safely ascribed to him. But his indifference towards established religion as well as his objectionable mode of life is obvious.

Wherever he went he associated with other reputed *zindîqs* and libertines. At the court of al-Walîd, in Kûfa (4), with ʿAbdallâh b. Muʿâwiya (5) and in Baghdâd, he always formed part of a circle of poets and intellectuals who combined various forms of "unbelief" with a completely uninhibited way of life. In this Muṭîʿ represents a characteristic trend of his time (6), whose mood wavered curiously between deepening personal piety and lighthearted atheism which was not infrequently replaced by adherence to an older faith.

Muṭîʿ was aware of public disapproval (7) but he seems to have kept up his style of life to the end. His reputation was sufficiently bad to attract suspicion to his daughter who had to be acquitted by Hârûn ar-Rašîd of a charge of *zandaqa* (8). Al-Mahdî possessed enough insight into people to consider Muṭîʿ a libertine rather than a heretic (9), but the public at large and even Arab students of

(1) See, e. g., the stories, *Aghânî,* XII, 105 (with Frg. XXI), *ibid.,* p. 91 (with Frg. XLVII); in the latter passage Muṭîʿ and Yaḥyà b. Ziyâd sham a *ḥajj*. Al-Iṣfahânî is aware that the same anecdote is told of Baššâr b. Burd and others. On the vagueness of the term *zandaqa* cf., e. g., G. Richter, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel* (Leipzig, 1932), pp. 11-12 and p. 16, n. 1.

(2) Masʿûdî, VIII, 293.

(3) Cf. *Aghânî,* XII, 88-89, and Frg. XXXIII, which Vajda, *loc. cit.,* p. 213, n. 1, fails to put into its true context (but cf. p. 221). — I find myself in substantial agreement with Vajda's analysis of Muṭîʿ's religious attitude, *ibid.,* pp. 210-213.

(4) *Aghânî,* XII, 80, *ibid.,* 99-100 (trans. Rescher, I, 280-281), and *ibid.,* pp. 106-107.

(5) *Aghânî,* XI, 75, and XII, 81 and 82. ʿAbdallâh's *ṣâḥib aš-šurṭa,* Qais b. ʿAilân al-ʿAnsî, is known as a *dahrî;* on his circle cf. Vajda, *loc. cit.,* p. 210, n. 7.

(6) Cf. also ṬḤ, I, 184.

(7) Cf. his saying, *ʿIqd,* I, 435.

(8) *Aghânî,* XII, 89; Murtaḍà, I, 98.

(9) *Aghânî,* XII, 100-101.

literature were less discriminating. Our sources frequently take note of the many quarrels that were rampant in the closely knit group of literati to which Muṭîʿ belonged (1). Muṭîʿ's none too consistent hostility toward Ḥammâd ʿAjrad (2), sometimes due to love rivalry (3), and toward Ḥammâd ar-Râwiya (4) is much discussed as are his frequent altercations with Yaḥyà b. Ziyâd al-Ḥâriṯî who despite numerous misunderstandings seems to have been the person nearest to his heart (5). The list of his friends includes practically every intellectual and littérateur of rank who was affected by unorthodox leanings (6).

Muṭîʿ's ready wit is attested by various anecdotes (7) and sayings of his (8). Wit, *esprit, ẓarf,* was considered typical of the *zindîq.* Abû Nuwâs (9) speaks of *ṯîh mughanniⁱⁿ wa-ẓarf zindîq,* the pompousness of a singer and the wit of a zindîq (9). One report asserts that it had been Baššâr b. Burd who had coined the phrase of the *ẓarf zindîq* to characterize Muṭîʿ (10).

(1) E. g., *Aghânî,* XII, 106-107 (with Frg. XLIV), and XVI, 149, *Iršâd,* IV, 135.

(2) Cf. *Aghânî,* XIII, 87 (= *Iršâd,* IV, 134). *Aghânî,* XIII, 95, a. o.

(3) E. g., *Aghânî,* XII, 82-83, XIII, 82 and 88; *ibid.,* XII, 99-100 shows them on better terms.

(4) E. g., *Aghânî,* XII, 107; on better terms, *Aghânî,* XX, 174.

(5) E. g., *Kâmil,* p. 770; numerous stories, *Aghânî,* XII, 81-95. Frgg. L, LXII and LXXVI are pleas for reconciliation, Frgg. XVIII, XIX, XXVI, and LXIV, *marâṯî* for Yaḥyà. On Yaḥyà, cf., e. g., Murtaḍà, I, 99, *Aghânî,* XIII, 89, and especially 93, where he appears as governor of Ahwâz for al-Manṣûr.

Muṭîʿ seems to have been unable to bridle his tongue; cf. Frgg. LV, LVI, and LXI, in which he gratuitously provokes Yaḥyà and Ḥammâd ar-Râwiya.

(6) Such lists occur, e. g., *Ḥayawân,* IV, 143 (more or less repeated by Ṣûlî, p. 10, and *Aghânî,* XVI, 148-149: Ṣûlî excludes, *Aghânî* includes, Baššâr b. Burd); see also *Aghânî,* XII, 81, XX, 174, and IḤallikân, I, 150[4] (trans., I, 431-432). The poem of Abû Nuwâs, *Dîwân,* pp. 180-181 (= Ṣûlî, pp. 11-12), also lists libertine literati; Mutîʿ is named, p. 181[6] (= Ṣûlî, p. 11[ult]), and introduced as *allaḏî nâḥa naḫlatay Ḥulwân.*

(7) E. g., *Aghânî,* XII, 87 and 106-107.

(8) E. g., Murtaḍà, I, 199, *Aghânî,* XII, 93[8-10] (repeated, Nuwairî, IV, 59).

(9) *Dîwân,* p. 89[13b], in a eulogy addressed to al-ʿAbbâs b. al-Faḍl b. ar-Rabîʿ. Abû Nuwâs' *miṣrâʿ* became proverbial; *prov,* I, 214. An unusually witty person was described as *aẓraf min az-zindîq,* with *az-zindîq* supposedly referring to Yaḥyà b. Ziyâd; cf. Murtaḍà, I, 99.

(10) *Prov, loc. cit.,* where Freytag translates *ẓarf* with *elegantia.*

Many of the stories told about Muṭīʿ illustrate the looseness of his morals. They show him fond of wine, indulging in revelry, appreciative of the charms of singing-girls, and not above an occasional liaison with a boy (1). His family seem to have been much put out by his relations to various *qainât* but Muṭīʿ would brook no interference (2). He was capable of more respectable attachments (3), but for the most part his affections were bestowed on slave-girls of questionable reputation. Some of the anecdotes and the accompanying verses uncover a strong strain of obscenity. There is a touch of real tragedy, however, in his relationship with Jauhar, whom he loses when she is sold (Frg. LXX) and taken by Barbar, her owner, to serve with other girls in al-Mahdî's camp (Frg. XXXV). His grief on this occasion contrasts strangely with the satire hardly to be surpassed in vulgarity which he had previously, in a fit of jealousy, recited against the girl (Frg. LI) (4).

Ibn al-Muʿtazz states that Muṭīʿ composed a great deal of verse in all branches of poetry (5). The *Fihrist* (6) describes the size of his *dîwân* as 100 *waraqa,* leaves. In al-Iṣfahânî's estimate he was not a *faḥl,* first-class poet, but full of wit, *ẓarîf* (7). He belongs to the *muḥaḍramî ad-daulatain.* Abû ʾl-Ḥasan Aḥmad b. Yaḥyà al-Munajjim (d. 939) added a chapter on Muṭīʿ when he finished his father's (d. 912) book on this group of poets (8). Jâḥiẓ (9) considers Abân al-Lâḥiqî (d. 815) vastly superior to Muṭīʿ (as well

(1) Cf. *Aghânî,* XIII, 95; further, *Aghânî,* XII, 93$^{3-10}$, 105-106, 107$^{4-6}$, Ghuzûlî, I, 246; *Aghânî,* XII, 82$^{10-14}$, records his reply to his relatives who wish to reform him.

(2) Cf. Frg. XL.

(3) Cf., e. g., Frgg. VI and LXXI.

(4) For the setting of these affairs see, e. g., *Aghânî,* X, 135, telling of Ibn Râmîn and his singing-girls who are, incidentally, in part imported from the Ḥijâz. One version of the report on the origin of Frg. LXXI ascribes it to Muṭīʿ's grief after he sold a girl he loved for 5000 dirham; when he has a chance to buy her back he lets it slip after learning that, in the meantime, she had been hired out by her new owner to a number of men (Yâqût, II, 318-319).

(5) *Ṭabaqât,* p. 38: *wa-li-Muṭīʿ b. Iyâs šiʿr kaṯîr fî jamîʿ al-funûn.*

(6) P. 162^{7}.

(7) *Aghânî,* XII, 80$^{2-3}$.

(8) The book was entitled: *Kitâb al-bâhir fî aḫbâr šuʿarâʾ muḥaḍramî ad-daulatain.* The story is told, *Iršâd,* II, 154, and with less detail, *Fihrist,* pp. 143-144. The *Kitâb al-bâhir* is again mentioned, *Iršad,* VII, 288.

(9) *Ḥayawân,* IV, 144.

as to Ḥammâd ʿAjrad, Wâliba b. al-Ḥubâb, ʿAlî b. al-Ḫalîl, and Aṣbagh). Muṭîʿ's most successful poem is that beginning with the apostrophe of the Two Palms of Ḥulwân (1). Isḥâq al-Mauṣilî (d. 850) sings Frg. XXXVI with great success before al-Wâṯiq (842-47) (2). Frg. XXVIII became a popular favorite in Kûfa where "every *saqqâʾ*, *ṭaḥḥân*, and *makkâr*", i. e., every water-carrier, miller and dyer, sings it (3). One story shows Muṭîʿ criticizing Ḥammâd ʿAjrad's *hijâʾ* and suggesting an improvement on his satire (4).

Muslim b. al-Walîd (ed. de Goeje), XVIII, 18, imitates Frg. LXIV, 3, and so do Abû Nuwâs, *Dîwân*, p. 129 12, and Ibrâhîm b. al-ʿAbbâs aṣ-Ṣûlî (d. 857) (5).

TEXT

I. – Muṭîʿ b. Iyâs

I. *Ṭabaqât*, p. 37; *Aghânî*, XII, 104; *Mustaṭraf*, II, 46. *Wâfir*. Addressed to Maʿn b. Zâʾida. Trans. *Mustaṭraf Rat*, II, 76.

١ ثَناءٌ مِنْ أَمِيرٍ خَيْرُ كَسْبٍ لِصاحِبِ مَغْنَمٍ وَأَخِي ثَراءِ

٢ وَلٰكِنَّ الزَمانَ بَرَى عِظامِي وَما لِي كَالدَراهِمِ مِنْ دَواءِ

1b. *Aghânî* لصاحب معن; *Mustaṭraf* لصاحب نعمة. — 2b. *Aghânî* وما مثل الدراهم.

II. *Mustaṭraf*, II, 23. *Ramal-Dimeter*. Satirical. Trans. *Mustaṭraf Rat*, I, 818.

١ قُلْ لِعَبّاسٍ أَخِينا يا ثَقِيلَ الثُقَلاءِ

٢ أَنْتَ فِي الصَيْفِ سَمُومٌ وَجَلِيدٌ فِي الشِتاءِ

٣ أَنْتَ فِي الأَرْضِ ثَقِيلٌ وَثَقِيلٌ فِي السَماءِ

1a. For عَبّاسٍ (triptoton) cf. *LA*, VIII, 3.

(1) Frg. LXXI; the history of the motive was traced by the writer, *JNES*, IV (1945), 144-145, and nn. 57-59.

(2) *Aghânî*, V, 122.

(3) *Aghânî*, XII, 82-83.

(4) Cf. *Aghânî*, XII, 10 1-102, and Frg. LVII.

(5) Quoted IḪallikân, II, 287 (trans., IV, 228), where the dependency of the three poets on Muṭîʿ is pointed out.

III. *Aghânî,* XII, 90. *Kâmil muraffal.* Praising al-Ghamr b. Yazîd.

١ لا تَلْحُ قَلْبَكَ فى شَقائِهْ وَدَعِ الْمُتَيَّمَ فى بَلائِهْ
٢ كَفْكِفْ دُمُوعَكَ أَنْ يَفِيـــــــــــضَ بِناظِرٍ غَرِقٍ بِمائِهْ
٣ وَدَعِ النَسِيبَ وَذِكْرَهُ فَبِحَسْبِ مِثْلِكَ مِنْ عَنائِهْ
٤ كَمْ لَذَّةً قَدْ نِلْتُها وَنَعِيمُ عَيْشٍ فى بَهائِهْ
٥ بِنُوَيْعِمٍ شَبَهِ الدُمَى وَاللَيْلُ فى ثِنْتَىْ عَمائِهْ
٦ وَٱذْكُرْ فَتًى بِيَمِينِهِ حَتْفُ الزَمانِ لَدَى ٱلْتِوائِهْ
٧ وَإِذا أُمَيَّةُ حُصِّلَتْ كانَ الْمُهَذَّبُ فى ٱنْتِمائِهْ
٨ وَإِذا الأُمُورُ تَفاقَمَتْ عِظَمًا فَمَصْدَرُها بِرائِهْ
٩ وإِذا أَرَدتَّ مَدِيحَهُ لم يَكْدُ قَوْلُكَ فى بِنائِهْ
١٠ فى وَجْهِهِ عَلَمُ الهُدَى والمَجْدُ فى عِطْفَىْ رِدائِهْ
١١ وَكَأَنَّما الْبَدْرُ الْمُنِيـــــــــــرُ سَبْتَةٌ فى ضِيائِهْ

2 a. *Aghânî* دمعك. — 5 a. *Aghânî* بنو عم. — 8 b. *Aghânî* so for بِرَأْيِهْ. — 11 b. *Aghânî* بسنة.

IV (1). *Aghânî,* V, 170. *Ḫafîf.* Asking a gift specified, upon request of the donor, in vss. 4-6.

١ إِنَّ لى حاجَةً فَرَأْيُكَ فِيها لَكَ نَفْسِى فِدًى مِنَ الأَوْصابِ
٢ وَهْىَ لَيْسَتْ مِمَّا يُبَلِّغُهُ غَيْـــــــرِى ولا يَسْتَطِيعُها فى كِتابِ
٣ غَيْرَ أَنِّى أَقُولُها حِينَ أَلْقا كَ رُوَيْدًا أُسِرُّها فى حِجابِ
٤ إِنَّنِى عاشِقٌ لِحُبِّكَ الدَكْـــــــناءِ عِشْقًا قَدْ حالَ دُونَ الشَرابِ
٥ فَٱكْسُنِيها فَدَتْكَ نَفْسِى وَأَهْلِى أَتَباهِى بِها عَلَى الأَصْحابِ
٦ وَلَكَ ٱللهُ وَالأَمانَةُ أَنْ أَجْـــــــعَلَها عُمْرَها أَمِيرَ ثِيابِ

(1) The fragment is usually ascribed to Ḥammâd ar-Râwiya.

V. *Aghânî,* XIII, 87. *Ramal-Dimeter.* Adressing a songstress.

١ إِنَّ قَلْبِى قَدْ تَصابا بَعْدَ ما كانَ أَنابا
٢ وَرَماهُ الحُبُّ مِنْهُ بِسِهامٍ فَأَصابا
٣ قَدْ دَهاهُ شادِنٌ يَلْـــــــــــــــبَسُ فى الجِيدِ سِخابا
٤ فَهْوَ بَدْرٌ فى نِقابٍ فإِذا أَلْقَى النِقابا
٥ قُلْتُ شَمْسٌ يومَ دَجْنٍ حَسَرَتْ عنها السَحابا
٦ لَيْتَنِى مِنْهُ عَلَى كَشْـــــــــــحَيْنِ قد لانا وَطابا
٧ أَحْضَرَ الناسُ بِما أَكْـــــــــــرَهُهُ مِنْهُ جَوابا
٨ فإِذا قُلْتُ أَنِلْنِى قُبْلَةً قالَ تُرابا

VI. *Aghânî,* XII, 86-87. *Ḫafîf.* Upon leaving Sind. Trans. Kremer, II, 369.

١ وَلَقَدْ قُلْتُ لِٱبْنَتِى وَهْىَ تَكْوِى بِٱنْسِكابِ الدُمُوعِ قَلْباً كَئِيبا
٢ اُسْكُتِى قَدْ حَزَزْتِ بِالدَمْعِ قَلْبِى طالَما حَزَّ دَمْعُكُنَّ القُلُوبا
٣ وَدَعِى أَنْ تُقَطِّعِى ٱلْآنَ قَلْبِى وَتُرِينِى فى رِحْلَتِى تَعْذِيبا
٤ فَعَسَى ٱللهُ أَنْ يُدافِعَ عَنِّى رَيْبَ ما تَحْذَرِينَ حَتَّى أَؤُوبا
٥ لَيْسَ شَىْءٌ يَشَاؤُهُ ذُو المَعالِى بِعَزِيزٍ عَلَيْهِ فَٱدْعِى المُجِيبا
٦ أَنا فى قَبْضَةِ الإِلٰهِ اذا كُنْـــــــــتُ بَعِيداً أَوْ كُنْتُ مِنْكِ قَرِيبا

4 b. *Aghânî* اوبا. — 6 a. *Aghânî* اذاما.

VII. *Buḥt Ḥamása,* no. 1007. *Munsariḥ.* An elegy on Youth (1).

١ إِنّى لَباكٍ على الشَبابِ وما أَعْرِفُ من شِرَّتِى وَمِنْ طَرَبِى
٢ وَمِنْ تَصابِىَّ إِنْ صَبَوْتُ وَمِنْ نارِى اذا ما ٱسْتَعَرْتُ فى لَهَبِى
٣ أَبْكِى خَلِيلاً وَلَّى بِبَهْجَتِهِ بانَ بِأَثْوابِ جِدَّةٍ قُشُبِ

(1) The sentiment recalls Theognis, vss. 1069-1070.

٤ عَلَى الأَحَمِّ الأَثِيثِ مُنْسَدِلاً عَلَى جَبِينِى تَهَدُّلَ العِنَبِ
٥ كانَ صَفِيَّ دُونَ الصَفِيِّ وَذا الأُلْفَةِ مِنِّى فى الوُدِّ والحَدَبِ
٦ كانَ خَلِيلِى على الزَمانِ فَإِنْ رابَ بِرَيْبٍ أَبَى فَلَمْ يَرِبِ
٧ كانَ إِذا نِمْتُ قالَ قُمْ فَإِذا قُمْتُ سَما بِى لِأَعْظَمِ الرُتَبِ
٨ وَكانَ إِنْسِى إِذا فَزِعْتُ لَهُ وَكانَ حِصْنِى فى شِدَّةِ القُرَبِ
٩ وا بِأَبِى أَنْتَ مِنْ أَخِى ثِقَةٍ لَوْ كانَ تُغْنِى مَقالَتِى بِأَبِى
١٠ إِنِّى لَباكٍ عَلَيْهِ أُعْوِلُهُ بِواكِفٍ إِنْ أُجِلْهُ يَنْكَسِبِ
١١ كُلُّ خَلِيلٍ مَضَى فَفارَقَنِى كانَ شَوًى لَوْ ثَوَى فَلَمْ يَغِبِ
١٢ قارَعَهُ عَنِّى الزَمانُ فَقَدْ صِرْتُ لَهُ فى الأَذَى وَفِى التَعَبِ
١٣ وَيْحَكَ يا دَهْرُ كَيْفَ جِئْتَ بِما أَكْرَهُ جَهْرًا عَلَىَّ مِنْ كَثَبِ
١٤ شَوَّهْتَنِى بَعْدَ مَنْظَرٍ حَسَنٍ كَأَنَّ فِيهِ سَبائِكَ الذَهَبِ
١٥ قَلَبْتَ لَوْنِى إِلَى السَوادِ وَقَدْ بَيَّضْتَ رَأْسِى فَصارَ كالعُطُبِ
١٦ ما زِلْتَ تَرْمِى مُنَحِّى فَتُرْهِفُهُ وَتَنْتَحِى بِالفُتُورِ فى عَصَبِى
١٧ حَتَّى كَأَنِّى وَلَمْ أَقُمْ لَغِبٌ وَكُنْتُ أَعْلُو الذُرَى بِلا لَغَبِ

8 a. *Buḥt Ḥamâsa* أُنْسِى.

VIII. *Aghânî*, XII, 104. *Munsariḥ*. Praising Maʿn b. Zâʾida.

١ أَهْلاً وَسَهْلاً بِسَيِّدِ العَرَبِ ذِى الغُرَرِ الواضِحاتِ وَالنُجُبِ
٢ فَتَى نِزارٍ وَكَهْلِها وَأَخِى الـــــــــجُودِ* حوى عانيه* مِنْ كَثَبِ
٣ قِيلَ أَتاكُمْ أَبُو الوَلِيدِ فَقا لَ الناسُ طُرًّا فى السَهْلِ وَالرُحْبِ
٤ أَبُو العُفاةِ الَّذِى يَلُوذُ بِهِ مَنْ كانَ ذا رَغْبَةٍ وَذا رَهْبِ
٥ جاءَ الَّذِى تُفْرَجُ الهُمُومُ بِهِ حِينَ يُلَزُّ الوَضِينُ بِالحَقَبِ
٦ جاءَ وَجاءَ المُضا بِقُدُومِهِ رَأَى إِذا هَمَّ غَيْرُ مُؤْتَشَبِ
٧ شَهْمٌ إِذا الحُبُّ شَبَّ دائِرَها أَعادَهُ عَوْدَةً عَلَى القُطْبِ

٨ يُطْفِئُ نِيرانُها وَيُوقِدُها إِذا خَبَتْ نارُها بِلا حَطَبِ
٩ إِلَّا بِوَقْعِ المُذَكِّراتِ يُشَبَّـــــــهْنَ إِذاما ٱنْتَضَيْنَ بِالشُّهُبِ
١٠ لَمْ أَرَ قِرْنًا لَهُ يُبارِزُهُ إِلَّا أَراهُ كَالصَّقْرِ والخَرَبِ
١١ لَيْثٌ بِخَفَّانَ قَدْ حَمَى أُجُماً فَصارَ مِنْها فى مَنْزِلٍ أَشِبِ
١٢ شِبْلاهُ قَدْ آزَيا بِهِ فَهُما يُشْبِهاهُ فى جِدِّهِ وفى لَعِبِ
١٣ قَدْ وَمِقا شِكْلَهُ وَسِيرَتَهُ وَأَحْكَما مِنْهُ أَكْرَمَ الأَدَبِ
١٤ نِعْمَ الفَتَى تَقْرِنُ الصِعابُ بِهِ عِنْدَ تَجاثِى الخُصُومِ لِلرُّكَبِ
١٥ وَنِعْمَ ما لَيْلَةُ الشِتاءِ إِذا ٱسْتُنْبِحَ كَلْبُ القُرَى فَلَمْ يُجِبِ
١٦ ما أَنْعَمَ عِنْدَهُ مُخالَفَةً مِثْلَ ٱخْتِلافِ الصُعُودِ والصَبَبِ
١٧ يُحْضِرُ هَزْلاً فَلا يَهُمُّ بِها وَمِنْهُ يَضْحُو نُعُمٌ عَلَى أُرُبِ
١٨ تَرَى لَهُ الحِلْمَ وَالنُهَى خُلُقًا فى صَوْلَةٍ مِثْلَ جاحِمِ اللَهَبِ
١٩ سَيْفُ الإِمامَيْنِ ذا وَذاكَ إِذا قَلَّ بُناةُ الوَفاءِ والحَسَبِ
٢٠ هَوادَةٌ لا تُخافُ نَبْوَتُها وَدِينُهُ لا يُشابُ بِالرَيْبِ

3 a. *Aghânî* ابا. — 6 b. *Aghânî* رآى. — 12 b. Meter out of order. — 15 b. Or ٱسْتَنْبَحَ كَلْبٌ. — 16 a. *Aghânî* لا نعم. — 17 b. *Aghânî* يضحى. — 19. *Aghânî* اذا قل بناه ذاك وذا. — 20 a. *Aghânî* ذا هوادة لا يخاف.

IX. *Aghânî*, XII, 95. *Ḥafîf.* Verses scribbled on a wall of the monastery of Dair Ka'b during a drinking bout.

١ طَرْبَةً ما طَرِبْتُ فى دَيْرِ كَعْبٍ كِدتُّ أَقْضِى مِنْ طَرْبَتِى فِيهِ نَحْبِى
٢ وَتَذَكَّرْتُ إِخْوَتِى نُدَمائِى فَهاجَ البُكاءَ تَذْكارُ صَحْبِى
٣ حِينَ غابُوا شَتَّى وَأَصْبَحْتُ فَرْدًا وَنَأَوْا بَيْنَ شَرْقِ أَرْضٍ وَغَرْبِ
٤ وَهُمُ ما هُمُ فَحَسْبِى لا أَبْـــــــغِى بَدِيلاً بِهِمْ لَعَمْرُكَ حَسْبِى
٥ طَلْحَةُ الخَيْرِ مِنْهُمُ وَأَبُو المُنْـــــــذِرِ خِلِّى وَمالِكٌ ذاكَ تِرْبِى
٦ أَيُّها الداخِلُ الثَقِيلُ عَلَيْنا حِينَ طابَ الحَدِيثُ لى وَلِصَحْبِى

٧ خِفَّ عَنَّا فَأَنْتَ أَثْقَلُ وَٱلذْـــــــــهِ عَلَيْنا مِنْ فَرْسَخَيْ دَيْرِ كَعْبِ

٨ وَمِنَ الناسِ مَنْ يَخِفُّ وَمِنْهُمْ كَرَحَى البَزْرِ رُكِّبَتْ فَوْقَ قَلْبِى

2 b. Meter incorrect.

X. *Aghânî*, XII, 92; Baghdâdi, XIII, 225. *Ṭawîl.* Banqueting in Baghdad. Trans. Kremer, II, 368.

١ وَيَوْمٍ بِبَغْدادَ نَعِمْنا صَباحَهُ عَلَى وَجْهِ حَوْراءِ المَدامِعِ تَطْرَبُ

٢ بِبَيْتٍ تَرَى فِيهِ الزِجاجَ كَأَنَّهُ نُجُومُ الدُجَى بَيْنَ النَدامَى تَقَلَّبُ

٣ يُصَرِّفُ ساقِينا وَيَقْطِبُ تارَةً فَيا طِيبَها مَقْطُوبَةً حِينَ يَقْطِبُ

٤ عَلَيْنا سَحِيقُ الزَعْفَرانِ فَوْقَنا أَكالِيلُ فِيها الياسِمِينُ المُذَهَّبُ

٥ فَما زِلْتُ أُسْقَى بَيْنَ صَنْجٍ وَمِزْهَرٍ مِنَ الراحِ حَتَّى كادَتِ الشَمْسُ تَغْرُبُ

XI. *Buḥt Ḥamâsa*, no. 1008. *Majzûʾ al-basîṭ.* Loss of youth.

١ يَا لَهْفَ نَفْسِى عَلَى الشَبابِ إِنِّى عَلَيْهِ لَذُو ٱكْتِئَابِ

٢ أَصْبَحْتُ أَبْكِى على شَبابِى بُكاءَ صَبٍّ على التَصابِى

٣ وَأَصْبَحَ الشَيْبُ قَدْ عَلانِى يَدْعُو حَثِيثًا إِلَى الخِضابِ

2 b. *Buḥt Ḥamâsa* reads سَبّ, but صَبّ is recorded as variant.

XII. *Amâlî*, I, 274. — 1. 2. 4. *Ḥizâna*, IV, 286. — 3. *Ḥizâna*, IV, 285. *Ḥafîf.* Elegy for Yaḥyà b. Ziyâd al-Ḥâriṯî.

١ وَيُنادُونَهُ وَقَدْ صَمَّ عَنْهُمْ ثُمَّ قالوا وَلِلنِّساءِ نَحِيبُ

٢ ما الَّذِى غالَ أَنْ تُجِيرَ جَواباً أَيُّها المِصْقَعُ الخَطِيبُ الأَدِيبُ

٣ فَلَئِنْ كُنْتَ لا تُجِيرُ جَواباً لَبِما قَدْ تُرَى وَأَنْتَ خَطِيبُ

٤ فى مَقالٍ وَما وَعَظْتَ بِشَىْءٍ مِثْلَ وَعْظٍ بِالصَمْتِ إِذْ لا تُجِيبُ

XIII. *Aghânî,* XII, 103-104. *Kâmil muraffal.* Ridiculing his father. The meter of vss 2 and 3 is to some extent sacrificed to the play on the « alphabet words », for which cf., e. g., Lane, p. 4 a.

١ هٰذا إِياسٌ مُقْبِلاً جاءَتْ بِهِ أَدْهَى الهَناتِ
٢ هَوَّزْ فُوهُ وَأَنْفُهُ كَلَمَنْ فى إِحْدَى الصِفاتِ
٣ وَكَأَنَّ سَعْفَصْ بَطْنُهُ وَالثَغْرَ سِينُ قَرِيساتِ
٤ لَمَّا رَأَيْتُكَ آتِياً أَيْقَنْتُ أَنَّكَ شَرُّ آتِ

1 b. *Aghânî* اهدى; perhaps أَهْذَى should be read.

XIV. *Aghânî,* XII, 110. — *Kâmil.* On a girl.

١ جَدَلَتْ كَجَدْلِ الخَيْزُرا نِ وَثُنِّيَتْ فَتَثَنَّتِ
٢ وَتَيَقَّنَتْ أَنَّ الفُؤَا دَ يُحِبُّها فَأَدَلَّتِ

2. *Aghânî* تيقنت . . . بحبها.

XV. *Aghânî,* XII, 110. *Wâfir-Dimeter.* Describing wine.

١ أُمُرْ مُدامَةً صِرْفاً كَأَنَّ صَبِيبَها وَدَجُ
٢ كَأَنَّ المِسْكَ نَفْحَتُها إِذا بُزِلَتْ لَها أَرَجُ
٣ فَظَلَّ تَخالُهُ مَلِكاً يُصَرِّفُها وَيَمْتَزِجُ

1 a. Meter not satisfactory. — 1 b. *Aghânî* صبيها.

XVI. *Aghânî,* XII, 81. *Basîṭ.* On a boy.

١ إِنِّى وَما أَعْمَلَ الحَجِيجُ لَهُ أَخْشَى مُطِيعَ الهَوَى عَلَى فَرَجْ
٢ أَخْشَى عَلَيْهِ مُغامِساً مَرِساً لَيْسَ بِذِى رِقْبَةٍ وَلا خَرَجْ

1 a. *Aghânî* الحجيج.

XVII. *Aghânî,* XII, 102-103. *Sarî'.* Banqueting.

١ كَمْ لَيْلَةً بِالكَرْخِ قَدْ بِتُّها جُذْلانَ فى بُسْتانِ صَبَّاحِ
٢ فى مَجْلِسٍ تَنْفَحُ أَرْواحُهُ بِأَطْيَبِها مِنْ رِيحِ أَرْواحِ

٣ يُدِيرُ كَأْسًا فَإِذا ما دَنَتْ حُفَّتْ بِأَكْوابٍ وَأَقْداحِ
٤ فى فِتْيَةٍ بِيضٍ بَهالِيلَ ما إِنْ لَهُمْ فى النّاسِ مِنْ لاحِ
٥ لَمْ يَهْنِنِى ذاكَ لِفَقْدِ آمْرِىءٍ أَبْيَضَ مِثْلَ البَدْرِ وَضّاحِ
٦ كَأَنَّما يَشْرُقُ مِنْ وَجْهِهِ إِذا بَدا لِى ضَوْءُ مِصْباحِ

XVIII. Murtaḍà, I, 99-100. — 1-4. *Kâmil*, pp. 770-771. — 1.3-5. *Ḥamâsa*, pp. 390-391; *ʿIqd*, II, 174; *DM*, II, 184. — 1. 3. 4. *Aghânî*, XII, 86. — 5. 4. *Muʿjam*, p. 480. — 4. Ṣûlî, p. 136; IḪallikân, I, 429. *Munsariḥ*. Elegy for Yaḥyà b. Ziyâd al-Ḥâriṯî. Trans. F. Rückert, *Ḥamâsa* (Stuttgart, 1846), no. 272 (vss. 1. 3-5); IḪallikân Slane, II, 517 (vs. 4).

١ يا أَهْلِ بَكُّوا لِقَلْبِىَ القَرِحِ وَلِلدُّمُوعِ الهَوامِلِ السُّفُحِ
٢ راحُوا بِيَحْيَى إِلَى مُغَيَّبَةٍ فى القَبْرِ بَيْنَ التُّرابِ والصُّفُحِ
٣ راحُوا بِيَحْيَى وَلَوْ تُطاوِعُنِى الـ أَقْدارُ لم يَبْتَكِرْ وَلَمْ يَرُحِ
٤ يا خَيْرَ مَنْ يَحْسُنُ البُكاءُ لَهُ الـــيَوْمَ وَمَنْ كانَ أَمْسِ لِلْمِدَحِ
٥ قَدْ ظَفِرَ الحُزْنُ بِالسُّرُورِ وَقَدْ أُدِيلَ مَكْرُوهُنا مِنَ الفَرَحِ

1 a. *Aghânî* أهلى ابكو; *ʿIqd* يا أهل بكر. — 1 b. *Aghânî* الذوات; *ʿIqd, DM* الذوارف; *Ḥamâsa* السواكب. — 2 a. Murtaḍà مُغَيَّبِهِ. — 3 a. *ʿIqd* زجوا بحيى; Murtaḍà تُساعِدُنى. — 3 b. *Ḥamâsa, DM* لم تبتكر ولم ترح. — 4 a. *ʿIqd* البكاء به. — 5 a. *DM* قد شمت. — 5 b. *ʿIqd* ألم مكروهه.

XIX. *Ḥamâsa*, p. 391. *Basîṭ*. Elegy on Yaḥyà b. Ziyâd. Trans. Rückert, *Hamâsa*, no. 273.

١ قُلْتُ لِحَنّانَةٍ دَلُوحِ تَسُحُّ مِنْ وابِلٍ سَحُوحِ
٢ أُمِّى الضَرِيحَ الَّذِى أُسَمِّى ثُمَّ ٱسْتَهِلِّى عَلَى الضَرِيحِ
٣ لَيْسَ مِنَ العَدْلِ أَنْ تَشِحِّى عَلَى فَتًى لَيْسَ بِالشَحِيحِ

XX. *Aghânî*, XII, 94. *Wâfir-Dimeter*. Love-plaint.

١ خَلِيلِى مُخْلِفُ أَبَدَا يُمَنِّينِى غَدًا فَغَدَا
٢ وَبَعْدَ غَدٍ وَبَعْدَ غَدٍ كَذا لا يَنْقَضِى أَبَدَا

٣ لَهُ جَمْرٌ عَلَى كَبِدِى إِذا حَرَّكْتُهُ وَقَدَا

٤ وَلَيْسَ بِلابِثٍ جَمْرُ الـــــــــــغَضَى أَنْ يُحْرِقَ الكَبِدَا

XXI. *Aghânî,* XII, 105. *Mutaqârib.*

١ وَلَمَّا بَدا فَرْجُها جاثِمًا كَرَأْسِ حَلِيقٍ وَلَمْ يَعْتَمِدْ

٢ سَجَدتُّ إِلَيْهِ وَقَبَّلْتُهُ كَما يَفْعَلُ الساجِدُ المُجْتَهِدْ

XXII. *Ṭabaqât,* p. 38. *Hazaj.* Love.

١ لَقَدْ أَحْبَبْتُ جَهْدَ الحُبِّ ذاتَ الخالِ وَالعَقْدِ

٢ وَأَصْلِى بَعْدَ غِبِّ اليَوْمِ مَطْرُوقٌ مِنَ الشَهْدِ

٣ غَزالٌ أَحْوَرُ العَيْنِ لَهُ خالٌ عَلَى الخَدِّ

٤ كَأَنَّ البَدْرَ ذاكَ الخالُ وَافَى لَيْلَةَ السَعْدِ

2. *Ṭabaqât* has احكى for اصلى.

XXIII. *Aghânî,* XII, 96. *Ṭawîl.* Announcing the death of his father.

١ أَيا وَيْحَهُ لا الصَبْرُ يَمْلِكُ قَلْبَهُ فَيَصْبِرَ لَمَّا قِيلَ سارَ مَحَمَّدُ

٢ فَلا الحُزْنُ يُغْنِيهِ فَفِى المَوْتِ راحَةٌ فَحَتَّى مَتَى فى جَهْدِهِ يَتَجَلَّدُ

٣ قَدِ ٱضْحَى صَرِيعاً بادِياتٍ عِظامُهُ سِوَى أَنَّ رُوحًا بَيْنَها تَتَرَدَّدُ

٤ كَئِيبًا يُمَنِّى نَفْسَهُ بِلِقائِهِ عَلَى نَأْيِهِ وَٱللهُ بِالحُزْنِ يَشْهَدُ

٥ يَقُولُ لَها صَبْرًا عَسَى اليَوْمَ آئِبٌ بِالفَكِّ أَوْ جاءَ بِطَلْعَتِهِ الغَدُ

٦ وَكُنْتَ يَدًا كانَتْ بِها الدَهْرَ قُوَّتِى فَأَصْبَحْتُ مُضْنًى مُنْذُ فارَقَنِى يَدِى

2 a. *Aghânî* unclear; possibly يُغْنِيهِ should be read. — 6 b. *Iqwâ'*.

XXIV. *Aghânî,* XII, 92. *Rajaz.* Addressing the songstress Ri'm.

١ يا رِئْمُ يا قاتِلِيَ إِنْ لم تَعُجوِى فَعِدِى
٢ بَيَّضتِ بِالمَطْلِ وَإِخْـــــــــــــــــلافِكِ وَعْدِى كَبِدِى
٣ حالَفْتِ عَيْنِى سَهَدِى وَما بِها مِنْ رَمَدِى
٤ يا لَيْتَنِى فى الأَحَدِ أَبْلَيْتِ مِنّى حَسَدِى
٥ لِمَنْ بِهِ مِنْ شَقْوَتِى أَخَذتِّ حَنْفِى بِيَدِى

XXV. *Aghânî,* XII, 90. *Catalectic Rajaz.* Inviting a boy to join a party of revellers.

١ نِعْمَ لَنا نَبِيذُ وَعِنْدَنا حَمَّادُ
٢ وَخَيْرُنا كَثِيرٌ وَالخَيْرُ مُسْتَزادُ
٣ وَكُلُّنا مِنْ طَرَبٍ يَطِيرُ أَوْ يَكادُ
٤ وَعِنْدَنا وادِينا وَهْوَ لَنا عِمادُ
٥ وَلَهْوُنا لَذِيذُ لَمْ يَلْهُهُ العِبادُ
٦ إِنْ تَشْتَهِى فَسادًا فَعِنْدَنا فَسادُ
٧ أَوْ تَشْتَهِى غُلاماً فَعِنْدَنا زِيادُ
٨ ما إِنْ بِهِ ٱلْتِواءُ عَنّا وَلا بِعادُ

XXVI. *Aghânî,* XII, 91; ṬḤ, I, 194. *Madîd.* Elegy for Yaḥyà b. Ziyâd.

١ قَدْ مَضَى يَحْيَى وَغُودِرْتُ فَرْدًا نُصْبَ ما سَرَّ عُيُونَ الأَعادِى
٢ وَأَرَى عَيْنَىَّ مُذْ غابَ يَحْيَى بُدِّلَتْ مِنْ نَوْمِها بِالسُهادِ
٣ وَسَّدَتْهُ الكَفَّ مِنّى تُرابًا وَلَقَدْ أَرْثِى لَهُ مِنْ وِسادِ
٤ بَيْنَ جِيرانٍ أَقامُوا صُمُوتًا لا يُجِيبُونَ جَوابَ المُنادِى
٥ أَيُّها المُزْنُ الَّذى جادَ حَتَّى أَعْشَبَتْ مِنْهُ مُتُونُ البَوادِى
٦ اِسْقِ قَبْرًا فِيهِ يَحْيَى فَإِنّى لَكَ بِالشُكْرِ مُوافٍ مُفادِ

6 b. ṬḤ مغاد.

XXVII. *Aghânî*, XII, 110. *Ḫafîf*. Rebuking the fault-finder.

١ أَيُّها المُبْتَغِي بَلْوَى رَشادِي أُلْهُ عَنِّي فَما عَلَيْكَ فَسادِي
٢ أَنْتَ خِلْوٌ مِنَ الَّذِي بِي وَما يَعْلَمُ بِي الفُرَّاغُ الفُؤادِ

2 b. *Aghânî* وما يعلم بى الا الفراغ. — 1 a and 2 b show metrical irregularities.

XXVIII. *Aghânî*, XII, 82-83; Nuwairî, IV, 60. *Hazaj*. Satirizing Ḥammâd ʿAjrad and wooing Ẓabyat al-Wâdî.

١ أَلا يا ظَبْيَةَ الوادِي وَذاتَ التَجَسَدِ الرادِي
٦ وَزَيْنَ المِصْرِ وَالدارِ وَزَيْنَ النَحَيِّ وَالنادِي
٣ وَذاتَ المَبْسِمِ العَذْبِ وَذاتَ المَبْسِمِ البادِي
٤ أَما بِاللهِ تَسْتَحْيِـــــــــــــــــينَ مِنْ خُلَّةِ حَمَّادِ
٥ فَحَمَّادٌ فَتًى لَيْسَ بِذِي عِزٍّ فَيَنْقادُ
٦ وَلا مالٍ ولا عِزٍّ ولا حَظٍّ لِمُرْتادِ
٧ فَتُوبِي وَاتَّقِي اللهَ وَبُتِّي حَبْلَ جَرّادِي
٨ فَقَدْ مُيِّزْتِ بِالحُسْنِ عَنِ النَخْلَقِ بِإِفْرادِ
٩ وَهٰذا البَيْنُ قَدْ حُمَّ فَجُودِي مِنْكِ بِالزادِ

3 b. Nuwairî المبيسم. — 5 b. Nuwairî فتنقادى. *Iqwâʾ*. — 6. Nuwairî ولا خَلْطٍ ... ولا طَرِفٍ ... — 7 a. *Aghânî* واتق. — 7 b. Nuwairî حبلَ عَجْرادِ. — 9 b. Nuwairî فجودى لِىَ.

XXIX. *Aghânî*, XII, 89-90. — 2.4-6. *ibid.*, p. 89. *Ramal*. Revelry at the time of pilgrimage.

١ قَدْ شَرِبْنا لَيْلَةَ الأَضْـــــــــــــحَى وَساقِينا يَزِيدُ
٢ عِنْدَنا الفَهْمِيُّ مَسْرُو رٌ وَزَمّارٌ مُجِيدُ
٣ وَسُلَيْمانُ فَتانا فَهْوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ

٤ وَمُعاذٌ وَعِياذٌ وَعُمَيْرٌ وَسَعِيدُ
٥ وَنَدامَى كُلُّهُمْ يَقْـــــــــــــــــلِزُ وَالقَلْزُ شَدِيدُ
٦ بَعْضُهُمْ رَيْحانُ بَعْضٍ فَهُمُ مِسْكٌ وَعُودُ
٧ غابَتِ الأَنْجُسُ عَنْهُمْ وَتَلَقَّتْهُمْ سُعُودُ
٨ فَتَرَى القَوْمَ جُلُوسًا وَالنَّخَا عَنْهُمْ بَعِيدُ
٩ وَمُطِيعُ بْنُ إِياسٍ فَهْوَ بِالقَصْفِ وَلِيدُ
١٠ وَعَلَى كَرِّ الجَدِيدَيْـــــــــــــــــنِ وما حَلَّ جَلِيدُ

5 a. *Aghânî*, XII, 89[18] وندامى يعلمون القلز. — 9. Early example of *taḫalluṣ*.

XXX. Baghdâdî, XIII, 226. *Sarî'*. Love pain.

١ نازَعَنِى الحُبُّ مَدَى غايَةٍ بَلِيتُ فيها وَهْوَ غَضٌّ جَدِيدُ
٢ لَوْ صَبَّ ما بِالقَلْبِ مِنْ حُبِّها عَلَى حَدِيدٍ ذابَ مِنْهُ الحَدِيدُ
٣ حُبِّى لَها صافٍ وَوُدِّى لَها مَحْضٌ وَأَسْقامِى عَلَيْها شَدِيدُ
٤ وَزادَنِى صَبْرًا عَلَى جَهْدِ ما أَلْقَى وَقَلْبِى مُسْتَهامٌ عَمِيدُ
٥ أَنِّى سَعِيدُ الجَدِّ إِنْ نِلْتُها وَأَنَّنِى إِنْ مُتُّ مُتُّ شَهِيدُ

XXXI. *Aghânî*, XII, 97-98. *Ḫafîf*. Against Ḥammâd 'Ajrad.

١ أَيُّها الشاعِرُ الَّذِي عابَ يَحْيَى وَمُنْقِذا
٢ أَنْتَ لَوْ كُنْتَ شاعِرًا لَمْ تَقُلْ فِيهِما كَذا
٣ لَسْتَ وَاللّٰهِ فَاعْلَمَـــــــــــــــــنَّ لَدَى النَّقْدِ جَهْبَذا
٤ يَعْدِلِ الصَبْرَ بِالرِضَى مَنْ وَصَفُوا لِى القَذَى

4 a. *Aghânî* تعدل. — 4 b. Meter out of order.

XXXII. Baghdâdî, XIII, 225-226. — 1-4. 6. *Aghânî*, XII, 102. — 1. 3. 4. 6. Yâqût, IV, 301-302. — 4-6. *Aghânî*, XII, 99. — 3. 4. Baghdâdî, XIII, 225. — *Hafîf*. Complaining of conditions in Baghdad.

١ حَبَّذا عَيْشُنا الَّذِى زالَ عَنَّا حَبَّذا ذاكَ حِينُ لا حَبَّذا ذا
٢ أَيْنَ هٰذا مِنْ ذاكَ سَقْيًا لِهٰذا كَ وَلَسْنا نَقُولُ سَقْيًا لِهٰذا
٣ زادَ هٰذا الزَمانُ شَرًّا وعُسْرًا عِنْدَنا إِذْ أَحَلَّنا بَغْذاذا
٤ بَلْدَةٌ تُمْطِرُ التُرابَ عَلَى القَوْ مِ كَما تُمْطِرُ الشِمالُ الرَّذاذا
٥ وَإِذاما أَعاذَ رَبِّى بِلادًا مِنْ خَرابٍ كَبَعْضِ ما قَدْ أَعاذا
٦ خَرِبَتْ عاجِلاً كَما خَرَّبَ ٱلتْـــــــهُ بِأَعْمالِ أَهْلِها كَلْواذا

1 b. *Aghânî*, Yâqût omit حين. — 2. *Aghânî*, Yâqût سقيا لذاك. — 3 a. *Aghânî* عسرا وشرا. — 4 a. *Aghânî*, XII, 102 يمطر; *Aghânî*, XII, 99 السحاب; *Aghânî* (both passages), Yâqût الناس; Baghdâdî, XIII, 225 تمطر الغبارة على الناس. — 4 b. *Aghânî* (both passages) يمطر السماء; Yâqût تمطر السماء. — 5 a. *Aghânî*, XII, 99 واذا. — 5 b. Baghdâdî من عذاب. — 6. *Aghânî*, XII, 102 واخرب ذو العرش; Yâqût ولا امهلت يوما ولا كان . . . أهلها; *Aghânî*, XII, 99, as Yâqût but with عاملا for عاجلا at the beginning of the line. Kalwâḏâ frequently occurs in ʿAbbâsid poems. Cf., e. g., Abû Nuwâs, *Dîwân*, ed. W. Ahlwardt (Greifswald, 1861), XXVII 2 and XXVIII 4, the same, *Aghânî*, V, 94, and *Iršâd*, II, 211; Ibn ar-Rûmî, ed. Kâmil Kîlânî (Cairo, 1342/1924), p. 243 [1].

XXXIII. *Aghânî*, XII, 89 (basis of text); *ibid.*, 88; *RSO*, XVII (1938), 213, n. 1. — 1. 2. *Aghânî*, XII, 97. *Kâmil*. Intimating šiʿîte sympathies.

١ أَمْسَيْتُ جَمَّ بَلابِلَ الصَدْرِ دَهْرًا أُزَجِّيهِ إِلَى دَهْرِ
٢ إِنْ فُهْتُ طَلَّ دَمِى وَإِنْ كُتِمَتْ وَقَدَتْ عَلَىَّ تَوَقُّدَ الجَمْرِ
٣ مِمَّا جَناهُ عَلَى أَبِى حَسَنٍ عُمَرُ وَصاحِبُهُ أَبو بَكْرِ

1 a. *Aghânî*, XII, 88 أصبحت. — 1 b. *ibid.* عصرا أكاتمه الى عصر. — 2 a. *ibid.* بحت . . . تركت. — 3 a. *ibid.* ما جناه.

XXXIV. *Aghânî*, XII, 103. *Wâfir-Dimeter.* Revelry in Jauhar's company.

١ خَرَجْنا نَمْتَطِى الزَهَرا وَنَجْعَلُ سَقْفَنا الشَجَرا
٢ وَنَشْرَبُها مُعَتَّقَةً تَخالُ بِكَأْسِها شَرَرا

٣ وَجَوْهَرُ عِنْدَنا تَحْكِى بِدَارَةِ وَجْهِها القَمَرا
٤ يَزِيدُكَ وَجْهُها حُسْنًا إِذاما زِدتَّهُ نَظَرا
٥ وَجَوْهَرُ قَدْ رَأَيْناها فَلَمْ نَرَ مِثْلَها بَشَرا

XXXV (1). *Aghânî*, XXI, 133. — 1. 5A. 5. 6. 11. 12. *Aghânî*, XII, 99. — 1A. 5. 1. 4. 5A. *Aghânî*, XXI, 132. — 1. 4. 5. 5A. *Aghânî*, XII, 98. *Hazaj*. Reproaching Barbar for taking Jauhar to al-Mahdî's camp.

١ خافِى ٱللّٰهَ يا بَرْبَرْ فَقَدْ أَفْسَدتِّ ذا العَسْكَرْ
٢ أَفَضْتِ الفِسْقَ فى الناسِ فَصارَ الفِسقُ لا يُنْكَرْ
٣ وَمَنْ ذا يَمْلِكُ الناسَ إِذاما أَقْبَلَتْ بَرْبَرْ
٤ وَأَعْطافُ جَوارِيها كَرِيحِ المِسْكِ وَالعَنْبَرْ
٥ وَجَوْهَرُ دُرَّةُ الغَوَّا صِ مَنْ يَمْلِكُها يُحْبَرْ
٥A] لَها ثَغْرٌ حَكَى الدُرَّ وَعَيْنا رَشَإٍ أَحْوَرْ
٦ أَلا يا جَوْهَرَ القَلْبِ لَقَدْ زِدتِّ عَلَى الجَوْهَرْ
٧ وَقَدْ أَكْمَلَكِ ٱللّٰهُ بِحُسْنِ الدَلِّ وَالمَنْظَرْ

(1) Of the three shorter versions of Frg. XXXV that quoted by *Aghânî*, XXI, 132 11-15, is of special interest, because here Muṭîʿ, or Salama b. ʿAyyâš to whom these lines have also been ascribed, used material from the main poem for a love-song addressed to Barbar, adding an introductory line:

« I feel that my passionate love for Barbar will murder me, »

and transferring the description of Jauhar to Barbar by the simple device of changing the names–a procedure illustrative of the impersonality of such descriptions. This version reads:

أَظُنُّ الحُبَّ مِنْ وَجْدِى سَيَقْتُلُنِى على بَرْبَرْ
وَبَرْبَرُ دُرَّةُ الغَوَّا صِ مَنْ يَمْلِكُها يُحْبَرْ
فَخافِى ٱللّٰهَ يا بَرْبَرْ فَقَدْ أَفْتَنْتِ ذا العَسْكَرْ
بِحُسْنِ الدَلِّ وَالشِكْلِ وَرِيحِ المِسْكِ وَالعَنْبَرْ
وَوَجْهٍ يُشْبِهُ البَدْرَ وَعَيْنَىْ جُؤذُرٍ أَحْوَرْ

٨ إِذا غَنَّيْتِ يا أَحْسَـــــــــــــــنَ خَلْقِ ٱللهِ بِالمِزْهَرْ
٩ فَهٰذا حَزَناً يَبْكِى وَهٰذا طَرَباً يَكْفُرْ
١٠ وَهٰذا يَشْرَبُ الكَأْسَ وَذا مِنْ فَرَحٍ يَنْعَرْ
١١ وَلا وَٱللهِ ما المَهْدِ يُّ أَوْلَى مِنْكِ بِالمِنْبَرْ
١٢ فَما عِشْتِ فَفِى كَفَّيْـــــــــــــــكِ خَلْعُ ٱبْنِ أَبِى جَعْفَرْ

1 a. فَخافِى as read by *Aghânî*, XXI, 132, would heal the metrical irregularity. — 1 b. *Aghânî*, XII, 98 and 99 لقد أفتنت; *Aghânî*, XXI, 132 اذاما اقبلت جوهر بفوح المسك والعنبر; فقد افْتَنْتِ. — 4. *Aghânî*, XII, 98 بِحُسْنِ الدَلِّ والشِكْلِ وَرِيحِ المِسْكِ والعَنْبَرْ *ibid.*, XXI, 132. 5 a. *ibid.*, وَبَرْبَرُ. — 5 b. *Aghânî*, XII, 98 and 99 يعجبر. — 5 A. *Aghânî*, XXI, 132 بريح المسك والعنبر; وَوَجْهٍ يُشْبِهُ البَدْرَ وَعَيْنَىْ جُؤْذُرٍ أَحْوَرْ *ibid.*, XII, 99 وظبى شادن أحور (i. e., the passage combines a variant of 4 b with one of 5 A b). — 6. *Aghânî*, XII, 99 لقد فقت على النجوم اما والله يا جوهر. — 11 a. *ibid.* فلا. — 12 a. *ibid.* فان شئت.

XXXVI. 1. 2. *Aghânî*, V, 122. — 1. 3. *Aghânî*, XII, 110. *Ṭawîl.* Nasîb motive.

١ أَلا إِنَّ أَهْلَ الدارِ قَدْ وَدَّعُوا الدارا وَقَدْ كانَ أَهْلُ الدارِ فى الدارِ أَجْوارا
٢ وَقَدْ تَرَكُوا قَلْبِى حَزِيناً مُتَيَّماً بِذِكْرِهِم لَوْ يَسْتَطِيعُ لَقَدْ طارا
٣ يُبَكِّي عَلَى أَثْرِ الجَمِيعِ فَلا يَرَى سِوَى نَفْسِهِ فِيها مِنَ القَوْمِ دَيَّارا

1 b. *Aghânî*, V, 122 وان كان ... فى النحىّ.

XXXVII. *Aghânî*, XII, 97. *Ḫafîf.* Reproaching Barbar.

١ وَلَقَدْ قُلْتُ مُعْلِناً لِسَعِيدٍ وَجَعْفَرْ
٢ إِنَّ بِنْتِى مَنِيَّتِى فَدَمِى عِنْدَ بَرْبَرْ
٣ قَتَلَتْنِى بِمَنْعِها مِنْ وَصْلِ جَوْهَرْ

2. *Aghânî*, ... ان بنتى ... عنه. — 3 b. Meter in disorder.

XXXVIII. *Aghânî*, XII, 99. *Kâmil muraffal.* Longing for Jauhar.

١ لاتَبْعَدِى يا جَوْهَرُ عَنَّا وَإِنْ شَطَّ المَزارُ
٢ وَيْلِى لَقَدْ بَعُدَتْ دِيا رُكِ سُلِّمَتْ تِلْكَ الدِيارُ
٣ يَشْفِى بِرِيقِها السَقا مَ كَأَنَّ رِيقَها العُقارُ
٤ بَيْضاءُ واضِحَةُ الجَبِيـــــــــــــــنِ كَأَنَّ غُرَّتَها نَهارُ
٥ القَلْبُ قَلْبِى وَهْوَ عِنْـــــــــــــــدَ الهاشِمِيَّةِ مُسْتَعارُ

3. The gen. *-i* and the acc. *-a.* in بِرِيقِها and رِيقَها are treated as lengths.

XXXIX. *Aghânî*, XII, 93. *Mutaqârib.* Addressing Jarîr b. Yazîd al-Qasrî.

١ أَمِنْ آلِ لَيْلَى عَزَمْتَ البُكُورا ولم تَلْقَ لَيْلَى فَتَشْفِى الضَمِيرا
٢ وَقَدْ كُنْتَ دَهْرَكَ فِيما خَلا لِلَيْلَى وَجاراتِ لَيْلَى زَؤُورا
٣ لَيالِىَ أَنْتَ بِها مُعْجَبٌ تَهِيمُ إِلَيْها وَتَعْصِى الأَمِيرا
٤ إِذْ هِىَ حَوْراءُ شِبْهُ الغَزالِ تُبَصِّرُ فى الطَرْفِ مِنْها فُتُورا
٥ تَقُولُ ٱبْنَتِى إِذْ رَأَتْ حالَتِى وَقَرَّبْتُ لِلْبَيْنِ عَنْسًا وَكُورا
٦ إِلَى مَنْ أَراكَ وَقَتْلِ الهُتُو فِ نَفْسِى تَجَشَّمْتَ هٰذا المَسِيرا
٧ فَقُلْتُ إِلَى البَجَلِيِّ الَّذِى يَفُكُّ العُناةَ وَيُغْنِى الفَقِيرا
٨ أَخِى العُرْفِ أَشْبَهَ عِنْدَ النَدَى وَحَمْلِ المِئِينَ إِيّاهُ جَدِيرا
٩ عَشِيرِ النَدَى لَيْسَ يَرْضَى النَدَى يَدَ الدَهْرِ بَعْدَ جَرِيرٍ عَشِيرا
١٠ إِذا ٱسْتَكْثَرَ المُجْتَدُونَ القَلِيـــــــــلَ لِلْمُعْتَفِينَ ٱسْتَقَلَّ الكَثِيرا
١١ إِذا عُسِّرَ الخَيْرُ فى المُجْتَدِيـــــــــنَ كانَ لَدَيْهِ عَتِيدًا يَسِيرا
١٢ وَلَيْسَ بِمانِعِ ذِى حاجَةٍ وَلا خاذِلٍ مَنْ أَتَى مُسْتَجِيرا
١٣ بِنَفْسِىَ أَفْتُكَ أَبا خالِدٍ إِذاما الكُماةُ أَغارُوا النُمُورا
١٤ إِلَى ٱبْنِ يَزِيدَ أَبِى خالِدٍ أَخِى العُرْفِ أَعْمَلْتُها عَيْسَجُورا
١٥ لِنَلْقَى فَواضِلَ مِنْ كَفِّهِ فَصادَفْتُ مِنْهُ نَوالًا غَزِيرا

١٦ فَإِنْ يَكُنِ الشُكْرُ حِصْنَ الثَنا ء بِالعُرْفِ مِنّى تَجِدْنِى شَكُورا

١٧ بَصِيرًا بِما يَسْتَتِمُّ الرُوا ةُ مِنْ مُحْكَمِ الشِعْرِ حَتَّى يَسِيرا

2 b. *Aghânî*, زوّرا. — 4 a. A short syllable at the beginning of the line would regularize the meter. — 16. *Aghânî* الثنا.

XL. *Aghânî*, XII, 84. *Munsariḥ*. Rejecting his family's criticism of his conduct.

١ قَدْ لامَنِى فى حَبِيبَتِى عُمَرُ وَاللَوْمُ فى غَيْرِ كُنْهِهِ ضَجَرُ

٢ قالَ أَفِقْ قُلْتُ لا فَقالَ بَلَى قَدْ شاعَ فى النَاسِ عَنْكُما الخَبَرُ

٣ فَقُلْتُ قَدْ شاعَ فَٱعْتِذارِى مِمَّا لَيْسَ لِى فِيهِ عِنْدَهُمْ عُذُرُ

٤ عَجْزٌ لَعَمْرِى وَلَيْسَ يَنْفَعُنِى فَكُفَّ عَنِّى العِتابَ يا عُمَرُ

٥ وَٱرْجِعْ إِلَيْهِمْ وَقُلْ لَهُمْ قَدِ ٱبَى وَقالَ لِى لا أُفِيقُ فَٱنْتَجِروا

٦ أَعْشَقُ وَحْدِى فَيُوخَذُونَ بِهِ كَالتُرْكِ تَغْزُو فَيُقْتَلُ الخَزَرُ

3 a. *Aghânî* قلت. — 5 a. *Aghânî* قد ٱبى. — 5 b. *Aghânî* فانتجروا.

XLI. *Aghânî*, XII, 93. *Wâfir*. Attacking Abû 'Umair.

١ أَلا أَبْلِغْ لَدَيْكَ أَبا عُمَيْرٍ أَرانِى ٱللهُ فى ٱسْتِكَ نِصْفَ أَيْرِ

XLII. *Aghânî*, XII, 92-93. — 3-5. *Aghânî*, XXI, 133. *Sarî'*. On Jauhar.

١ يا بِأَبِى وَجْهُكِ مِنْ بَيْنِهِمْ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ ما أَبْصَرُ

٢ يا بِأَبِى وَجْهُكِ مِنْ رائِعٍ يُشْبِهُهُ البَدْرُ إِذا يَزْهَرُ

٣ جارِيَةٌ أَحْسَنُ مِنْ حَلْيِها وَالحَلْىُ فِيهِ الدُرُّ وَالجَوْهَرْ

٤ وَجِرْمُها أَطْيَبُ مِنْ طِيبِها وَالطِيبُ فِيهِ المِسْكُ وَالعَنْبَرُ

٥ جاءَتْ بِها بَرْبَرُ مَكْنُونَةً يا حَبَّذا ما جَلَبَتْ بَرْبَرُ

٦ كَأَنَّ رِيقَها قَهْوَةٌ صُبَّ عَلَيْها بارِدٌ أَسْمَرُ

3 b. *Aghânî*, XXI, 133 وفيه فَضْلُ الدُرِّ. — 5 a. *Aghânî*, XXI, 133 بَرْبَرُ مَمْكُورَةً. — 6 a. This *miṣrâ'* lacks two syllables for metrical regularity.

XLIII. *Aghânî,* XII, 107. *Basîṭ.* Love poem addressing Ri'm.

١ يا رِئْمُ قد أَتْلَفْتِ رُوحِى فَما ... مِنْها مَعِى إِلَّا القَلِيلُ الحَقِيرُ
٢ فَأَذْنِبِى إِنْ كُنْتِ لَمْ تُذْنِبِنِى ... فِىَّ ذُنُوباً إِنَّ رَبِّى غَفُورُ
٣ ماذا عَلَى أَهْلِكِ لَوْ جُدتِّ لِى ... وَزُرْتِنِى يا رِئْمُ فِيمَنْ يَزُورُ
٤ هَلْ لَكِ فى أَجْرٍ تُجازِى بِهِ ... فى عاشِقٍ يُرْضِيهِ مِنْكِ اليَسِيرُ
٥ يَقْبَلُ ما جُدتِّ بِهِ طائِعاً ... وَهُوَ إِنْ قَلَّ لَدَيْهِ كَثِيرُ
٦ لَعَمْرِى مَنْ أَنْتِ لَهُ صاحِبٌ ... ما غابَ عَنْهُ فى الحَياةِ السُرُورُ

2 a. *Aghânî* تذبنى.

XLIV. *Aghânî,* XII, 107. *Basîṭ.* Ridiculing five poets.

١ وَخَمْسَةٌ قَدْ أَبانُوا لِى كِيادَهُمُ ... وَقَدْ تَلَظَّى لَهُمْ مِقْلَىً وَطِنْجِيرُ
٢ لَوْ يَقْدِرُونَ عَلَى لَحْمِى لَمَزَّقَهُ ... قِرْدٌ وَكَلْبٌ وَجِرْوانِ وَخِنْزِيرُ

2 b. *Aghânî* وجروات.

XLV (1). *Aghânî,* XII, 84. *Ṭawîl.* Beginning of a love poem.

١ أَظُنَّ خَلِيلِى غَدْوَةً سَيَسِيرُ ... وَرَبِّى عَلَى أَنْ لا يَسِيرَ قَدِيرُ
٢ عَجِبْتُ أَمْسَى مُحِبًّا وَلَمْ يَكُنْ ... لَهُ كَفَنٌ فى بَيْتِهِ وَسَرِيرُ

XLVI. *Aghânî,* XII, 98. — 1. 2. *Aghânî,* XXI, 133. — 1. *Aghânî,* XII, 103. *Ramal.* Addressing Jauhar.

١ أَنْتِ يا جَوْهَرُ عِنْدِى جَوْهَرَهْ ... قَى قِياسِ الدُرِّ المُشْتَهَرَهْ
٢ أَوِ شَمْسٌ أَشْرَقَتْ فِى بَيْتِها ... قَذَفَتْ فى كُلِّ قَلْبٍ شَرَرَهْ

(1) Replying to vs. | a slave-girl sings: ما ابالى اذا النوى قربتهم وذونا من حل منهم وساروا.

٣ وَكَأَنّى ذائِقٌ مِنْ فَمِها كُلَّما قَبَّلْتُ فاها سَكَرَهْ

٤ وَكَأَنّى إِذا أَخْلُو مَعَها فائِزٌ بِالجَنَّةِ المُخْتَضَرَهْ

1 b. *Aghânî*, XXI, 133 فى بياض الدرّة. — 2. *ibid.* واذا غَنَّت فنارٌ اُضْرِمَتْ قَدَحَتْ...

XLVII. *Aghânî*, XII, 91. *Wâfir*. Shamming the pilgrimage.

١ أَلَمْ تَرَنِى وَيَحْيَى قَدْ حَجَجْنا وَكانَ الحَجُّ مِنْ خَيْرِ التِجارَهْ

٢ خَرَجْنا طالِبِى خَيْرٍ وبِرٍّ فَمالَ بِنا الطَرِيقُ إِلَى زُرارَهْ

٣ فَعادَ النّاسُ قَدْ غَنِمُوا وحَجُّوا وَأُبْنا مُوقَرِينَ مِنَ الخَسارَهْ

XLVIII. Nuwairî, IV, 59; *Aghânî*, XII, 82; ṬḤ, I, 195. *Hazaj*. Erotic double-talk.

١ وَإِنَّ السَوْءَةَ السَوْآ ءَ يا حَمّادُ عَنْ خُشَّهْ

٢ عَنِ الأُتْرُجَّةِ الغَضَّـــــــــــــــةِ والتُفّاحَةِ الهَشَّهْ

1 a. *Aghânî* وارى. — 2 a. *Aghânî* الفضة.

IL (1). *Aghânî*, XI, 75; *Aghânî*, XII, 82. *Ḫafîf*. Ridiculing Qais b. ʿAilân al-ʿAnsî an-Naufalî.

١ إِنَّ قَيْسًا وإِنْ تَقَنَّعَ شَيْبًا لَخَبِيثُ الهَوَى عَلَى شَمَطِهْ

٢ اِبْنُ تِسْعِينَ مَنْظَرًا وَمَشِيبًا وَابْنُ عُشْرٍ يُعَدُّ فى سَقَطِهْ

٣ وَلَهُ شُرْطَةٌ اذا جَنَّهُ اللَيْـــــــــلُ فَعُوذُوا بِاللّٰهِ من شُرَطِهْ

1 a. *Aghânî*, XII, 82 يقنع. — 2. *ibid.* ... سبعين ... عشرين بعد ...

(1) According to *Aghânî*, XI, 75, the first two vss are by Ibn Muʿâwiya, the third by Muṭîʿ; but according to *Aghânî*, XII, 82 only the first line is by Ibn Muʿâwiya, the second by ʿUmâra b. Ḥamza, and the third by Muṭîʿ.

L. *Aghânî*, XII, 95-96; ṬḤ, I, 193-194. — 1-3. 5. 6. 8. 9. *Ṭabaqât*, pp. 37-38. — 1. 4. 3. 5-7. *Kâmil*, p. 771. *Sarîʿ*. Conciliating Yaḥyà b. Ziyâd.

١ كُنْتُ وَيَحْيَى كَيَدَىْ واحِدٍ نَرْمِى جَمِيعًا وَنُرامِى مَعًا
٢ إِنْ عَضَّنِى الدَهْرُ فَقَدْ عَضَّهُ يُوجِعُنا ما بَعْضَنا أَوْجَعَا
٣ أَوْ نامَ نامَتْ أَعْيُنٌ أَرْبَعٌ مِنَّا وَإِنْ أَسْهَرْ فَلَنْ يَهْجَعَا
٤ يَسُرُّنِى الدَهْرُ إِذا سَرَّهُ وَإِنْ رَماهُ فَلَنا فَجَّعَا
٥ حَتَّى إِذاما الشَيْبُ فى مَفْرِقِى لاحَ وَفى عارِضِهِ أَسْرَعَا
٦ سَعَى وُشاةٌ فَمَشَوْا بَيْنَنا وَكادَ حَبْلُ الوُدِّ أَنْ يُقْطَعَا
٧ فَلَمْ أَلُمْ يَحْيَى عَلَى فِعْلِهِ وَلَمْ أَقُلْ مَلَّ وَلا ضَيَّعَا
٨ لٰكِنَّ أَعْداءً لَنا لَمْ يَكُنْ شَيْطانُهُمْ يَرَى بِنا مَطْمَعَا
٩ بَيْنا كَذا غاشَّ عَلَى غِرَّةٍ فَأَوْقَدَ النِيرانَ مُسْتَجْمِعَا
١٠ فَلَمْ يَزَلْ يُوَقِّدُها دائِبًا حَتَّى إِذاما اضْطَرَمَتْ أَقْلَعَا

1. *Aghânî* كنت ويحيى كيد واحدة ترمى جميعا وترانا معا; ṬḤ follows *Aghânî* but reads كيدى واحد and وترينا معا. — 2 b. *Ṭabaqât* او موجع إِنْ سَرَّهُ. — 3 b. *Ṭabaqât* وان ضم فلن اسمعا. — 4. *Kâmil* نال فقد اوجعا. — 5 a. *Kâmil* عارِضِى. — 5 b. *ibid.* مَفْرِقِهِ. — 6 a. *Kâmil* سَعَى وُشاةٌ طُبِّنَ بَيْنَنا; *Ṭabaqât* سعى سعاة بيننا دايبا. — 7 a. *Kâmil* على حادِثٍ. — 7 b. *Kâmil* خانَ. — 8. *Ṭabaqât* حتى اذا فكان اعداء لنا لم يزل تطمع فى تفريقنا مطمعا. — 9. *Ṭabaqât* بيوقد. — 10 a. *Aghânî* استمكن من عشرة اوقد ميزان القلى مسرعا.

LI. 1-4. *Aghânî*, XXI, 132-133. — 3-6. *Aghânî*, XII, 99. — 1. 2. 4. *Aghânî*, XII, 98. *Ḥafîf*. Flaying Jauhar for infidelity.

١ ناكَ وَٱللّٰهِ جَوْهَرَ الصَحّافُ وَعَلَيْها قَمِيصُها الأَقْوافُ
٢ شامَ فِيها أَيْرًا لَهُ أَضْلاعُ لَمْ يَخُنْهُ نَقْصٌ ولا إِخْطافُ
٣ زَعَمُوها قالَتْ وَقَدْ غابَ فِيها قائِمًا فى قِيامِهِ ٱسْتِخْصافُ
٤ بَعْضَ هٰذا مَهْلًا تَرَفَّقْ قَلِيلًا ما كَذا يا فَتَى تُناكُ الظِرافُ

٥ ناكَها ضَيْفُها وَقَبَّلَ فاها يالَقَوْمِى لَقَدْ طَغَى الأَضْيافُ

٦ لَمْ يَزَلْ يَرْهَزُ الشَهِيَّةَ حَتَّى زالَ عَنْها قَمِيصُها والعِطافُ

2 a. *Aghânî*, XII, 98 انزا ذا ضلو. — 2 b. *ibid.* لم يشنه ضعف. — 4 a. *ibid.* جدّ دفعا فيها فقالت ترفق وهى فى حارة 4. *Aghânî*, XII, 99 استها تتلظّى يافتى هكذا تناك الظراف.

LII. *Aghânî*, XII, 92. *Sarî'*. Love for Ri'm.

١ أَمْسَى مُطِيعٌ كَلِفا صَبًّا حَزِينًا دَنِفا

٢ حَرَّ لِمَنْ يَعْشَقُهُ بِرِقّهِ مُعْتَرِفا

٣ يا رِيمُ فاشْفِى كَبِدا حَرَّ وَقَلْباً شَغِفا

٤ وَنَوِّلِينِى قُبْلَةً واحِدَةً ثُمَّ كَفَا

3 b. *Aghânî* حرّى.

LIII. *Aghânî*, XII, 94. *Munsariḥ*. Disappointment.

١ واها لِشَخْصٍ رَجَوْتُ نائِلَهُ حَتَّى ٱنْثَنَى لِى بِوُدِّهِ صَلِفا

٢ لانَتْ حَواشِيهِ لِى وأَطْعَمَنِى حتَّى إِذا قُلْتُ نِلْتُهُ ٱنْصَرَفا

LIV. Abû Nuwâs, *Dîwân*, p. 42. *Mujtatt*. Inviting other poets to feast at his house.

١ عِنْدِى المَلاهِى جَمِيعًا حَدِيثَةٌ وعَتِيقَهْ

٢ وقُرْطَقِىٌّ شَهِىٌّ يَفُوحُ مِنْهُ خَلُوقَهْ

٣ والخَمْرُ عِنْدِى عَتِيقٌ يَشْفِى القُلُوبَ غَبُوقَهْ

LV. *Aghânî*, XII, 94; *Aghânî*, XII, 95. *Kâmil muraffal*. Addressing Yaḥyà b. Ziyâd.

١ لا تَحْلِفا بِطَلاقِ مَنْ أَمْسَتْ حَوافِرُها رَقِيقَهْ

٢ مَهْلاً فَقَدْ عَلِمَ الأَنا مُ بِأَنَّها كانَتْ صَدِيقَهْ

2 a. *Aghânî*, XII, 95 هيهات قد علم الاميـــر.

LVI. *Aghânî*, XII, 83; Nuwairî, IV, 61; *Ṭabaqât*, p. 37. *Ḥafîf.* Wooing a girl Yaḥyà b. Ziyâd loved but had quarreled with.

١ أَنْتِ مُعْتَلَّةٌ عَلَيْهِ وَما زا لَ مُهِينًا لِنَفْسِهِ فى رِضاكِ
٢ فَدَعِيهِ وَواصِلِى ٱبنَ إِياسٍ جُعِلَتْ نَفْسِىَ الغَداةَ فِداكِ

2 a. *Ṭabaqât* فذريه. — 2 b. *ibid.* جعلت نفسه.

LVII. *Aghânî*, XII, 101-102. *Ḥafîf.* Telling Ḥammâd ʿAjrad in what manner he should have ridiculed Mâlik b. abî Saʿda.

١ نَظْرَةً ما نَظَرْتُها يَوْمَ أَبْصَرْتُ مالِكا
٢ فى ثِيابٍ مُعَصْفَرا تٍ عَلَى الوَجْهِ بارِكا
٣ تَرَكَتْنِى أَلُوطُ مِنْ بَعْدِ ما كُنْتُ ناسِكَا
٤ نَظْرَةً ما نَظَرْتُها أَوْرَدَتْنِى المَهالِكا

LVIII. *Muḍâḥât*, foll. 53r-v; *Muḍâḥât Yahuda. Basîṭ.* Sententious.

١ إِنَّ المُرُوءَةَ لُبْسٌ لا يُشانُ بِهِ فى غابِرٍ لابِسٍ أَوْ سالِفٍ خالِ
٢ وَذُو المُرُوءَةِ أَبْهَى حِينَ تَلْحَظُهُ وَإِنْ تَمَرَّى عَلَى عُسْرٍ وَإِقْلالِ
٣ مِنْ تائِهٍ عُطُلٍ مِنْها وإِنْ مُلِكَتْ كَفاهُ مُلْكًا وَإِنْ أَمْسَى أَخا مالِ
٤ كَالقِرْدِ هانَ فى المَشْىِ وَهْوَ مَهْزُوءَةٌ يَخْتالُ لِلْمَشْىِ فى طَوْقٍ وَخَلْخالِ

1 a. both mss. لا يشان. — 2 b. *Muḍâḥât* تمره اى على. — 3 a. *Muḍâḥât* قايه. — 4 a. *Muḍâḥât* فا مسى وهو مهزأة.

LIX. *Muḍâḥât*, foll. 91r-v; *Muḍâḥât Yahuda. Ṭawîl.* Friendship.

١ أَزُورُ أَخِى فى رَحْلِهِ وَيَزُورُنِى مُلاطَفَةً مِنَّا وحُسْنَ وِصالِ
٢ وَيَطْرُحُ فِيما بَيْنَنا حِشْمَةَ الأُولَى تَعاطَوْا وِدادًا لايَنُمُّ بِحالِ
٣ فَيَأْكُلُ مِنْ أَكْلِى وَيَشْرَبُ مَشْرَبِى وَيَسْعَى بِسَعْيٍ ناصِراً وَيُوالِى
٤ فَرُوحِى لَهُ رُوحٌ وَمُهْجَةُ نَفْسِهِ كَمُهْجَةِ نَفْسِى فى جَمِيعِ خِلالِ

1 a. *Muḍâḥât* ونى. — 2 a. *ibid.* حشر. — 2 b. *Muḍâḥât Yahuda* رذاذا لايتم لتحال. — 3 b. *ibid.* لسعى. — 4 b. *ibid.* خلالى.

LX. *Ḥayawân*, VII, 50. *Ḫafîf*. Separated from Rauqa.

١ رَوْقُ أَىْ رَوْقُ كَيْفَ فِيكِ أَقُولُ صارَ بَيْنَا وُرْدٌ وَرَمْلٌ وَنِيلُ
٢ وَبَعِيدٌ مَنْ بَيْنَهُ حَيْثُما كا نَ وَبَيْنَ الحَبِيبِ بَيْنٌ وَبِيلُ
٣ بِبِلادٍ بِها تَبِيضُ الطَواوِيـــــــــــسُ وَفِيها تَزاوَجَ الزَنْدَبِيلُ
٤ وَبِها البَبَّغاءُ وَالصَقْرُ والقُرْ دُ فى ذُرَى * الاياط* مَقِيلُ
٥ وَالخُمُوعُ العَرْجاءُ والأَقْـــــــــــرَنُ وَاللَيْثُ فى الغِياضِ الشَبُولُ

4. *Ḥayawân* والعرد.

LXI. Ṭa'âlibî, p. 28. *Ḫafîf*. Declining to see Ḥammâd ar-Râwiya. Trans. Ṭa'âlibî, p. 29 (where, however, Muṭî''s line is misunderstood).

كتب الى مطيع بن اياس حمّاد الراوية

هَلْ لِذِى حاجَةٍ إِلَيْكَ سَبِيلُ لا يُطِيلُ الجُلُوسَ فِيمَنْ يُطِيلُ

فلمّا قرأ البيت كتب اليه

١ أَنْتَ يا صاحِبَ الكِتابِ ثَقِيلُ وكَثِيرٌ مِنَ الثَقِيلِ القَلِيلُ

Ṭa'âlibî erroneously speaks of حماد الرواية. — 1 b. *ibid.* القَلِيلِ.

LXII. *Aghânî*, XII, 94-95; ṬḤ, I, 193. — 5-7. 10. 11. *Ṭabaqât*, p. 38. — 7. 10. 11. 3. *Muwaššà*, p. 20. — 5. 7. Jâḥiẓ, p. 23. — 5. 6. *Muwaššà*, p. 16. *Ḫafîf*. Conciliating Yaḥyà b. Ziyâd. Vss. 5-7 trans. from Jâḥiẓ by C. T. Harley Walker, *JRAS*, 1915, p. 661.

١ إِنْ تَصِلْنِى فَمِثْلُكَ اليَوْمَ يُرْجَى عَفْوُهُ الذَنْبَ عَنْ أَخِيهِ وَوَصْلُهْ
٢ وَلَئِنْ كُنْتَ قَدْ هَمَمْتَ بِهَجْرِى لِلَّذِى قَدْ فَعَلْتُ إِنِّى لَأَهْلُهْ
٣ وَأَحَقُّ الرِجالِ أَنْ يَغْفِرَ الذَنْـــــــبَ لِإِخْوانِهِ المُوَفَّرُ عَقْلُهْ
٤ الكَرِيمُ الَّذِى لَهُ الحَسَبُ الثا قِبُ فى قَوْمِهِ وَمَنْ طابَ أَصْلُهْ
٥ وَلَئِنْ كُنْتَ لا تُصاحِبُ إِلَّا صاحِبًا لا تَزِلَّ ما عاشَ نَعْلُهْ
٦ لا تَجِدْهُ وَإِنْ جَهَدتَّ وَأَنَّى بِالَّذِى لا يَكادُ يُوجَدُ مِثْلُهْ
٧ إِنَّما صاحِبِى الَّذِى يَغْفِرُ الذَنْـــــبَ وَيَكْفِيهِ مِنْ أَخِيهِ أَقَلُّهْ

٨ اَلَّذِى يَحْفَظُ القَدِيمَ مِنَ العَهْـــــدِ وإِنْ زَلَّ صاحِبٌ قَلَّ عَذْلُهْ
٩ وَرَعَى ما مَضَى مِنَ العَهْدِ مِنْهُ حِينَ يُؤْذَى مِنَ الجَهالَةِ جَهْلُهْ
١٠ لَيْسَ مَنْ يُظْهِرُ المَوَدَّةَ إِفْكًا وإِذا قالَ خالَفَ القَوْلَ فِعْلُهْ
١١ وَصْلُهُ لِلصَدِيقِ يَوْمٌ فإِنْ طا لَ فَيَوْمانِ ثُمَّ يَنْبَتُّ حَبْلُهْ

5 a. *Ṭabaqât* فاذا كنت لست تصحب. — 5 b. Jâḥiẓ يَزِلُّ. — 6. *Muwaššà* لم تجده. — 6 a. Jâḥiẓ لا تجدْه ولو حرصتَ وأَنَّى لك بالخِلِّ ليس يُوجَدُ مِثْلُهْ. — 6 b. *ibid.* لا يكون. — 10 a. *Muwaššà* وَصْلُهُ للصد يق يومٌ ويومٌ. — 10 b. *Ṭabaqât* واخا قال. — 11. *Muwaššà* المَلا لة. — 11 a. *Aghânî* يوما. — 11 b. *Ṭabaqât* بصرم يُضْمِرِ الهَجْرَ ثُمَّ يَنْبَتُّ حَبْلُهْ.

LXIII. *Aghânî*, XIII, 88. *Ḫafîf*. Addressing the songstress Suʿâd.

١ قَبِّلِينِى سُعادُ بِٱللهِ قُبْلَهْ وَٱسْئَلِينِى لَها فَدَيْتُكِ نِحْلَهْ
٢ فَوَرَبِّ السَماءِ لَوْ قُلْتِ لِى صَـــلِّ لِوَجْهِى جَعَلْتُهُ الدَهْرَ قِبْلَهْ

LXIV. Murtaḍà, I, 100. — 3. IḤallikân, II, 287. *Munsariḥ*. Elegy for Yaḥyà b. Ziyâd. Vs. 3 trans. de Slane, IV, 228.

١ اُنْظُرْ إِلَى المَوْتِ كَيْفَ بادَهَهُ والمَوْتُ مِقْدامَةٌ على البُهَمِ
٢ لَوْ قَدْ تَدَبَّرْتَ ما صَنَعْتَ بِهِ قَرَعْتَ سِنًّا عَلَيْهِ مِنْ نَدَمِ
٣ فَٱذْهَبْ بِمَنْ شِئْتَ إِذْ ذَهَبْتَ بِهِ ما بَعْدَ يَحْيَى لِلرِّزْءِ مِنْ أَلَمِ

LXV. *Aghânî*, XII, 98. *Mujtatt*. Addressed to the songstress Maknûna.

١ فَدَيْتُ مَنْ مرَّ بِنا يَوْمًا وَلَمْ يَتَكَلَّمْ
٢ وَكانَ فِيما خَلا مِنْـــــــــــــهُ كُلَّما مَرَّ سَلَّمْ
٣ وَإِن رَآنِى حَيًّا بِطَرْفِهِ وتَبَسَّمْ
٤ لَقَدْ تَبَدَّلَ فِيما أَظُنُّ وٱللهُ أَعْلَمْ

٥ فَلَيْتَ شِعْرِى ماذا عَلَىَّ فى الوُدِّ يَنْقَمْ
٦ يا رَبِّ إِنَّكَ تَعْلَمْ أَنِّى بِمَكْنُونَ مُغْرَمْ
٧ وَأَنَّنِى فى هَواها أَلْقَى الهَوانَ وَأَعْظَمْ
٨ يا لائِمِى فى هَواها اِحْفَظْ لِسانَكَ تسْلَمْ
٩ وَٱعْلَمْ بِأَنَّكَ مَهْما أَكْرَمْتَ نَفْسَكَ تُكْرَمْ
١٠ إِنَّ المَلُولَ إذا ما مَلَّ الوِصالَ تَجَرَّمْ
١١ أَلا فَما لِى أُجْفَى مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ وَأُحْرَمْ

11 a. *Aghânî* أولا which spoils the meter.

LXVI. *Aghânî*, XIII, 90. *Ramal.* Ridiculing Ḥammâd ʿAjrad.

١ إِنَّ حَمّاداً لَئِيمُ سِفْلَةُ الأَصْلِ عَدِيمُ
٢ لا تَراهُ الدَهْرَ إِلَّا بِهَنِ العَيْرِ يَهِيمُ

LXVII. *Aghânî*, XII, 105. *Basîṭ.* Addressing a Bedouin.

١ أَظْهَرْتَ مِنْكَ لَنا هَجْراً وَمَقْلِيَةً وَغِبْتَ عَنَّا ثَلاثاً لَسْتَ تَغْشانا
٢ هَوِّنْ عَلَيْكَ فما فى النامِسِ ذُو إِبِلٍ إِلَّا وَأَنْيُقُهُ يَشْرُدْنَ أَحْيانا

2 b. *Aghânî* وانيقة.

LXVIII. *Aghânî*, XII, 105. *Ramal.* Greeting Mûsà b. al-Mahdî.

١ أَحْمَدُ ٱللهَ إِلٰهَ الـــــــــــــــخَلْقِ رَبَّ العالَمِينا
٢ اَلَّذِى جاءَ بِمُوسَى سالِماً فى السالِمِينا
٣ اَلأَمِيرُ بْنُ الأَمِيرِ ٱبْـــــــــــــنِ أَمِيرِ المُؤْمِنِينا

LXIX. *Aghânî*, XII, 91-92. *Kâmil.* Staying in Baghdad for Ri'm's sake.

١ لَوْلا مَكانُكِ فى مَدِينَتِهِمْ أَظْعَنْتُ فى صَحْبِى الأُلَى ظَعَنُوا
٢ أَوْطَنْتُ بَغْدادَ بِحُبِّكُمُ وَبِغَيْرِها لَوْلاكُمُ الوَطَنُ

1 b. *Aghânî* أظعت.

LXX. *Aghânî,* XII, 91. *Sarî'.* Separation from Jauhar.

١ صاحَ غُرابُ البَيْنِ بِالبَيْنِ فَكِدتُّ أَنْقَدُّ بِنِصْفَيْنِ
٦ قَدْ صارَ لى خِدْنانِ مِنْ بَعْدِهِمْ هَمٌّ وَغَمٌّ شَرُّ خِدْنَيْنِ
٣ أَفْدِى الَّتِى لَمْ أَلْقَ مِنْ بَعْدِها إِنْساً وَكانَتْ قُرَّةَ العَيْنِ
٤ أَصْبَحْتُ أَشْكُو فُرْقَةَ البَيْنِ لَمَّا رَأَتْ فُرْقَتَهُمْ عَيْنِى

LXXI. *Aghânî,* XII, 107-108. — 1-11. ṬḤ, I, 195-196. — 1-9. Yâqût, II, 319. — 1-6. 9. *Prov,* II, 47. — 1. 2. 4. 3. 5. *Aghânî,* XII, 78. — 1-4. *Aghânî,* XII, 108; *Aghânî,* XIII, 94; *Mu'jam,* p. 480; *Ṯimâr,* p. 469; *Maṣâri',* p. 332. — 4. *Aghânî,* XII, 108^{14}; 109^{6}; 109^{16}; Yâqût, II, 320. *Ḥafîf.* The Two Palms of Ḥulwân. Vss. 1-6. 9, trans. by Rückert, *Ḥamâsa,* I, 311 (as note to no. 273); reprinted by Rescher, I, 284.

١ أَسْعِدانِى يا نَخْلَتَىْ حُلْوانِ وَٱبْكِيا لى مِنْ رَيْبِ هٰذا الزَمانِ
٢ وَٱعْلَما أَنَّ رَيْبَهُ لَمْ يَزَلْ يَفْـــــرُقُ بَيْنَ الآلافِ وَالجِيرانِ
٣ وَلَعَمْرِى لَوْ ذُقْتُما أَلَمَ الفُرْ قَةِ أَبْكاكُما الَّذِى أَبْكانِى
٤ أَسْعِدانى وَأَيْقِنا أَنَّ نَحْساً سَوْفَ يَلْقاكُما فَتَفْتَرِقانِ
٥ كَمْ رَمَتْنِى صُرُوفُ هٰذِى اللَيالِى بِفِراقِ الأَحْبابِ وَالخِلَّانِ
٦ غَيْرَ أَنِّى لَمْ تَلْقَ نَفْسِى كَما لاقَيْتُ مِنْ فُرْقَةِ ٱبْنَةِ الدِهْقانِ
٧ جارَةٌ لى بِالرَىِّ تُذْهِبُ هَمِّى وَيُسَلِّى دُنُوُّها أَحْزانِى
٨ فَجَعَتْنِى الأَيَّامُ أَغْبَطَ ما كُنْـــــتُ بِصَدْعٍ لِلبَيْنِ غَيْرَ مُدانِ
٩ وَبِرَغْمِى أَنْ أَصْبَحَتْ لا تَراها العَيْـــنُ مِنِّى وَأَصْبَحَتْ لا تَرانِى
١٠ إِنْ تَكُنْ وَدَّعَتْ فَقَدْ تَرَكَتْ بِى لَهَباً فى الضَمِيرِ لَيْسَ بِوانِ
١١ كَحَرِيقِ الضِرامِ فى قَصَبِ الغا بِ رَمَتْهُ رِيحانِ تَخْتَلِفانِ
١٢ فَعَلَيْكِ السَلامُ ما صاغَ سَلا مًا عَقْلِى وَفاضَ لِسانِى

1 b. *Aghânî,* XII, 78, 108^{14}, XIII, 94 وارثيا لى. — 2 b. *Prov* بين الحيٰوة والحيوان; *Aghânî,* XII, 78 الاف; ṬḤ الآلاف. — 3 a. Yâqût لعُمْرى; *Prov* حَرَقَ الفُرْقَة. — 3 b. *Aghânî,* XII, 78 كما أبكانى; ṬḤ أبكان. — 4 a. Yâqût, II, 320, *Maṣâri'* واعلما ان تفيما; *Mu'jam* واعلما ان بقيتما ان نحسا

Aghânî, XII, 108[16] واعلما ما بقيتما; *Tîmâr* واعلما ان علمتم ان نحسا. — 4 b. Yâqût, II, 319, *Mu'jam, Maṣâri'* يأتيكما رمتنى. — 5 a. *Aghânî*, XII, 78 به صروف الليالى. — 5 b. *Ibid.* من فراق; Yâqût والخُلّان. — 6 b. Yâqût الدَهْقان. — 7 b. *Aghânî* تسلى ذنوبها. — 9 a. Yâqût وبزَعْمى; *Prov* وبِرَغْمِى أَصْبَحْتُ لَيْسَ تَراها. — 11 b. *Aghânî* مختلفان. — 12 a. *Aghânî* ساغ. — 12 b. Prosodically incomplete — three syllables missing.

LXXII. *Aghânî*, XII, 80; Nuwairî, IV, 58. — 1-3. *Aghânî*, VI, 65; XII, 81. — 1. 2. 4. *Mu'jam*, p. 480. *Rajaz.* Describing a beautiful girl.

١ إِكْليلُها أَلْوانُ وَوَجْهُها فَتّانُ
٢ وَخالُها فَرِيدُ لَيْسَ لَها جِيرانُ
٣ إِذا مَشَتْ تَثَنَّتْ كَأَنَّها ثُعْبانُ
٤ قَدْ جُدِلَتْ فَجاءَتْ كَأَنَّها عِنانُ

1. *Mu'jam* اذ ليلها الوان ووجهها فنان. — 4 a. Perhaps خَدِلَتْ should be read.

LXXIII. *Aghânî*, XII, 86. *Kâmil muraffal.* Describing beautiful girls.

١ لَمَّا خَرَجْنَ مِنَ الرُصا فَةِ كَالتَماثِيلِ الحِسانِ
٢ يَحْفُفْنَ أَحْوَرَ كَالغَزا لِ يَمِيسُ فى جِذْلِ القِنانِ
٣ قَطَّعْنَ قَلْبِىَ حَسْرَةً وَتَقَسَّماً بَيْنَ الأَمانِى
٤ وَيْلِى على تِلْكَ الشَما ئِلِ وَاللَطِيفِ مِنَ المَعانِى
٥ يا طُولَ حَرِّ صَبابَتِى بَيْنَ الغَوانِى وَالقِيانِ

2 b. *Aghânî* جدل الفتان.

LXXIV. Murtaḍà, I, 99. *Hafîf.* When on his death-bed.

١ لَهْفَ نَفْسِى على الزَمانِ وفى أَيِّ زَمانٍ دهَتْنِىَ الأَزْمانُ
٢ حِينَ جاءَ الرَبِيعُ وَٱسْتُقْبِلَ الصَيْـــفُ وطابَ الطِلاءُ وَالرَيْحانُ

2 a. Or ٱسْتَقْبَلَ.

LXXV. *Aghânî*, XII, 87-88. *Mujtatṯ*. Attacking Abû Dahmân.

١ وَيْلِى مِنْ مَنْ جَفانِى وَحُبُّهُ قَدْ بَرانِى
٢ وَطَيْفُهُ يَلْقانِى وَشَخْصُهُ غَيْرُ دانِ
٣ أَغَرُّ كَالبَدْرِ يُغْشَى بِحُسْنِهِ العَيْنانِ
٤ جارَىَّ لا تَعْذِلانِى فى حُبِّهِ وَدَعانِى
٥ فَرُبَّ يَوْمٍ قَصِيرٍ فى جَوْسَقٍ وَجَنانِ
٦ بِالرّاحِ فيه يُحَيَّا وَالقَصْفِ وَالرَّيْحانِ
٧ وَعِنْدَنا قَيْنَتانِ وَجْهاهُما حَسَنانِ
٨ عُوداهُما غارِدانِ كَأَنَّما يَنْطِقانِ
٩ وَعِنْدَنا صاحِبانِ لِلدَّهْرِ لا يَخْضَعانِ
١٠ فَكُنْتُ أَوَّلَ حامٍ وَأَوَّلَ السَرْعانِ
١١ فى فِتْيَةٍ غَيْرِ مِيلٍ عِنْدَ ٱخْتِلافِ الطِعانِ
١٢ مِنْ كُلِّ خَوْفٍ مَخِيفٍ فى السِرِّ وَالإِعْلانِ
١٣ حَمَّالَ كُلِّ عَظِيمٍ يَضِيقُ عَنْهُ البَدانِ
١٤ وَإِنْ أَلَحَّ زَمانٌ لَمْ يَسْتَكِنْ لِلزَّمانِ
١٥ فَزالَ ذاكَ جَمِيعًا وَكُلُّ شَىْءٍ فانِ
١٦ مِنْ عاذِرِىَّ خَلِيلٌ مُوافِقٌ مَلَدانُ
١٧ مُداهِنٌ مُتَوانٍ يُكْنَى أَبا دَهْمانِ
١٨ مَتَى يَعُدْكَ لِقاءُ فَالنَجْمُ وَالفَرْقَدانِ
١٩ وَلَيْسَ يُغْنَمُ إِلَّا سَكْرانُ مَعْ سَكْرانِ
٢٠ يَسْقِيهِ كُلَّ غُلامٍ كَأَنَّهُ غُصْنُ بانِ
٢١ مِنْ خَنْدَرِيسَ عُقارٌ كَحُمْرَةِ الأُرْجُوانِ

1 a. Meter out of order. — 2 a. One syllable missing to satisfy meter. — 8 a. *Aghânî* غير دان — 16. *Iqwâ'*. — 19 b. مَعْ to be read for the sake of the meter.

LXXVI. *Aghânî,* XII, 91. *Ḫafîf.* Conciliating Yaḥyà b. Ziyâd.

١ بِٱسْمِ النَبِيِّ الَّذِى خَـــــــــصَّ بِهِ ٱللهُ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا
٢ فَدَعاهُ الإِلٰـهُ يَحْيَى وَلَمْ يَجْـــــعَلْ لَهُ ٱللهُ قَبْلَ ذاكَ سَمِيَّا
٣ كُنْ بِصَبٍّ أُمْسِى بِحُبِّكَ بَرًّا إِنَّ يَحْيَى قَدْ كانَ بَرًّا تَقِيَّا

1 a. Meter defective.

LXXVII. *Aghânî,* XIII, 89. *Wâfir-Dimeter.* When they unexpectedly see the daughter of a *dihqân,* Muṭî, Ḥammâd ʿAjrad and Yaḥyà b. Ziyâd improvise.

Muṭîʿ ١ أَلا بِأَبِى وأُمِّى نا ظِرٌ مِنْ بَيْنِهِمْ نَحْوِى
Ḥammâd أَلا يا لَيْتَ فَوْقَ الحَقْـــــــوِ مِنْها لاصِقًا حَقْوِى
Muṭîʿ ٢ وَإِنَّ البَضْعَ يا حَمَّا دُ مِنْها ثَوْبُكَ المَرْوِى
Yaḥyà وَيا سَقْيًا لِسَطْحٍ أَشْـــــــرَقَتْ مِنْ بَيْنِهِمْ حَذْوِى

Le monete dei Kushāna e l'impero romano

U. Monneret de Villard – Roma

Lo studio dell'arte del Gandhāra e la sua valutazione storica ed estetica ha subìto in questi ultimi anni una grande trasformazione: ciò lo si deve principalmente al fatto che del problema si sono finalmente occupati degli archeologhi rotti ai metodi dell'indagine propria alla storia dell'arte e che li hanno saputi acutamente trasportare nel nuovo campo. Fin'ora chi ne aveva trattato erano stati esclusivamente degli indianisti, cioè dei filologi, che conoscevano a fondo le lingue di un dato paese asiatico, il che non li preparava a dissertare d'ogni cosa relativa a tale paese, dell'arte in primo luogo; e così poco smaliziati e pensosi dei metodi dello studio da non rendersi conto che per parlare d'arte indiana bisogna conoscere i metodi della storia dell'arte ed aver occhio e gusto, e solo può essere di sussidio, e non indispensabile, sapere il pali e il sanscrito e gli infiniti dialetti prakriti. E praticamente i filologi non erano nemmeno riusciti a mettersi d'accordo intorno all'era, secondo la quale sono datate molte sculture del Gandhāra, sì che con estrema facilità spostavano di secoli il fiorire della scuola. Si capisce, come ha scritto uno dei più intelligenti indianisti, il La Vallée Poussin, che "l'incertitude, après tant d'efforts et en présence de tant de documents, est irritante".

Le ricerche del Buchthal (1), inspirate al più rigido ed intelligente metodo del confronto stilistico, hanno preso in esame alcuni

(1) Mi richiamo principalmente ai tre articoli: *The Foundations for a Chronology of Gandhara Sculpture,* in *Transactions of the Oriental Ceramic Society,* XIX (1942-43), p. 21-32; *The Common Classical Sources of Buddhist and Christian Narrative Art,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1943, p. 137-148; *The Western Aspects of Gandhara Sculpture,* in *Proceedings of the British Academy,* XXXI, 1945. Debbo anche ricordare parecchi scritti di B. Rowland, *A Revised Chronology of Gandhāra Sculpture,* in *The Art Bulletin,* XVIII (1936), p. 387-400; *St. Peter in Gandhāra,* in *Gazette des Beaux Arts,* 1943, p. 65-70, e *Gandhāra and Early Christian Art: The*

punti del vasto problema, la decorazione a ghirlande portate da putti, il tipo della statua del Buddha ritto e togato a modo romano oppure rivestito dal greco *himation* e infine, e sopratutto, le comuni fonti dell'arte narrativa buddhista e cristiana. Sono punti isolati ma possono, e debbono, servire di guida all'indagine di tutte le altre questioni. Un dato fondamentale è risultato ad ogni modo chiaro ed indiscusso: il fiorire dell'arte del Gandhāra è contemporaneo all'impero romano, si svolge cioè dal I al V secolo dell'era volgare e quell'ellenismo, che nella scuola indiana è così evidente, non è un frutto dell'ellenismo asiatico bactriano, ma principalmente (non dico però esclusivamente) (1) un apporto dell'ellenismo romano.

Indirizzata su questa via nuova e sicura, l'indagine può ora avanzare speditamente, senza tema di divagare e perdersi, come aveva fatto fin'ora, in meandri senza uscita. Ma prima di procedere in queste ricerche sarà bene chiarire qualche elemento storico che maggiormente ci convinca dell'esattezza di tale cronologia, documentando, al di fuori di questioni stilistiche, i rapporti fra Roma e l'impero dei Kushāna sotto i quali si è svolta l'arte del Gandhāra.

Parto da una constatazione numismatica che pone in evidenza un dato di eccezionale importanza. È noto come le monete dei grandi imperatori Kushāna della seconda dinastia rechino al rovescio la rappresentazione di numerosissime divinità, accompagnate dal loro nome. Queste divinità appartengono a cicli religiosi ben diversi, data la

---

Homme-Arcade and the Date of the Bīmarān Reliquary, in *The Art Bulletin,* XXVIII (1946), p. 44-47, nello stesso indirizzo di ricerche.

(1) Così ad esempio la statua del Buddha seduto con le gambe incrociate deve esser stata creata dall'ellenismo bactriano: la sua più antica rappresentazione appare sulle monete di Maues (circa 80-58 a. C.), P. Gardner, *Catalogue of Coins in the British Museum: Greek and Scythic Kings of Bactria and India,* London 1886, p. 71, n. 21-24, tav. XVII. 5; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1890, p. 133, n. 17, tav. III. 17; Whitehead, *Catalogue of Coins in the Punjab Museum, Lahore,* I, 1914, p. 102, n. 29-31, tav. X. 31. L'identificazione fu fatta da Longworth Dames, in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1914, p. 793. Appare poi in seguito sulle monete di Kajūla Kadphises, in Whitehead, *op. cit.,* p. 181-182, n. 29-30, tav. XVII; *Archaeol. Survey of India, Report 1912-13,* p. 52, n. 52-54; *Report 1914-15,* p. 33, n. 38; *Report 1915-16,* p. 34, n. 18-19; e infine su quelle in rame di Kanishka, Whitehead, *op. cit.,* p. 214, tav. XX. VIII; Gardner, *op. cit.,* tav. XXXII. 14; *Archaeol. Survey of India, Report 1914-15,* p. 34, n. 20. Si sa che con le monete di questo ultimo sovrano appare anche la rappresentazione della statua di Buddha ritto in piedi, avvolto nella toga.

vastità dell'impero e il fatto che esso conglobava le più diverse popolazioni dai credi religiosi più discordanti. Il massimo numero delle divinità rappresentate sul rovescio delle monete dei kushāna appartengono all'iranismo, non dico però ne al mazdeismo ne tanto meno al zoroastrismo. E queste divinità sono state ben studiate (1). Altre sono indiane come Shiva o Buddha: alcune infine, rarissime, ci riportano nettamente al ciclo culturale mediterraneo, in quanto una rappresenterebbe, secondo l'interpretazione generalmente accettata, la Dea Roma.

La moneta è attribuita ad Huvishka, per quanto l'iscrizione del diritto sull'esemplare del British Museum che fu già di Cunningham, sia di quasi impossibile lettura: al rovescio è la rappresentazione della Dea ritta in piedi, con elmetto e chiton, lancia e scudo. A fianco l'iscrizione PIDM (2). Il Cunningham (3) volle leggervi PIΔH, e l'interpretò come Ṛiddhi, la dea indiana della fortuna; ma in generale oggi è pacifico l'accordo fra gli indianisti per leggere PωM, cioè Roma (4).

(1) A. Stein, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins,* in *Babylonian and Oriental Records,* I, London 1886-1887; T. Bloch, *Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kuṣana Könige,* in *Zeitschr. d. Deut. Morgenländ. Gesellschaft,* LXIV (1910), p. 739-744. Il primo a studiare tali nomi fu Benfey, *Die Götternamen auf den indoscythischen Münzen,* in *Zeitschr. d. Deut. Morgenl. Gesellschaft,* 1854, p. 450-467. Acute osservazioni sulla speciale religione dei Kushāna furono fatte da S. Konov, *A Note on the Sakas and Zoroastrianism,* in *Oriental Studies in Honour of C. E. Pavry,* London 1933, p. 220-222

(2) P. Gardner, *Catalogue* cit., p. 149, n. 109: cf. p. LXII. Credo che di questa moneta, come di quella con la figurazione di Ercole di cui parlerò in seguito, sia il solo esemplare esistente. Esso proviene dal ritrovamento di Pešawār, intorno al quale si veda E. Thomas, *The Early Faith of Aṣoka,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1877, p. 211 e 213.

(3) In *Numismatic Chronicle,* 1892, p. 114, n. 74 e p. 147-148.

(4) L'epigrafia greca, quale ci appare sulle monete dei Kushāna è scorrettissima. Secondo gli indianisti (e su ciò dovremo in seguito ritornare) sarebbe evidente che essa dimostra l'impiego di una lingua di cui è rimasto in funzione solo l'alfabeto ed alcune formole che i monetari si tramandavano nella loro imperfetta conoscenza di una lingua volgare. Si vedano le osservazioni di F. W. Thomas, in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1913, p. 627 s., 922 s.; e W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India,* Cambridge 1938, p. 353-356. Saka scritto in greco lo troviamo non solo sulle monete di Vāsudeva, ma ancora su quelle degli Hunni Hefthaliti: cf. H. F. J. Junker, *Die hefthalitischen Münzinschriften,* in *Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. W.,* 1930, p. 641-662. Poi anche l'uso dell'alfabeto greco scompare. La sua più recente citazione è forse quella di Hsüan Tsiang, secondo il quale, ai suoi tempi

Davvero trovare il nome della Dea Roma in una serie di divinità adorate nell'impero dei Kushāna deve destare qualche meraviglia, per quanto sia vasta l'area che copre questo pantheon cosmopolito, che va dalla mesopotamica Nanaia al gangetico Buddha. Ma se anche l'identificazione epigrafica può lasciare qualche dubbio (e quale è l'iscrizione indiana che non presenta qualche incertezza?) l'identificazione iconografica non lascia possibilità di equivoco col tipo di Roma sotto l'aspetto di Παλλὰς Ἀθήνη (1). È la forma che troviamo diffusa nelle provincie orientali dell'impero, giacchè sono queste che hanno dei rapporti con l'India e l'Asia centrale. Una volta per sempre è bene ricordare che quando qui parlo di romani intendo di cittadini asiatici asserviti da Roma e non già col valore etnico del nome, cioè di abitanti della città laziale.

Certo nella diffusione del tipo deve aver avuto parte importante la diffusione della moneta romana che già s'era affermata sotto Kajūla Kadphīses, tanto che questi coniò una serie recante al diritto l'imitazione della testa di Augusto (2), moneta che s'andava diffondendo

---

(VII secolo), si usava nel Tocharistān un alfabeto di venticinque lettere, cioè le 24 dell'alfabeto greco più la lettera *san* (sh): si veda H. W. Bailey, *Ttaugara,* in *Bull. of the School of Oriental Studies,* VIII (1936), p. 891-892. In quanto all'uso della lettera *san* esso è già documentato sulle monete di Miaos (Heraos), un capo Kushāna, probabilmente nonno di Kadphises I: si veda A. Cunningham, *Coins of the Indo-Scythian King Miaüs or Heraüs,* in *Numismatic Chronicle,* 1888, p. 47-58, e Kennedy, in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1913, p. 124-127. Lo si ritrova poi sulle monete di Spalirises, A. Cunningham, *Coins of the Sakas,* in *Numismatic Chronicle,* 1890, p. 108. Il riapparire di questa lettera, per quanto acutamente studiato da W. W. Tarn, *The Greeks* cit., p. 508-510, non è completamente chiarito. Ad ogni modo si tenga presente che è completamente falsa l'asserzione di Kennedy, *The Secret of Kanishka,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1912, p. 1009-1012 che tale lettera si trovasse su una moneta del Mesene: essa è un semplice P: cf. Thomas, in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1913, p. 1016 e 1914, p. 991; J. Kirste, *Orabazes,* in *Sitzungsber. d. K. Ak. d. W.,* Wien, Phil.-hist. Kl., 182°, 2 (1917) e G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (British Museum), London 1922, p. CCX-CCXI.

(1) Per il tipo iconografico si confronti ad esempio la bolla seleucida edita da M. Rostovtzeff, *Seleucid Babylonia,* in *Yale Classical Studies,* III (1932), p. 46, n. 75, tav. VIII. 5.

(2) Vedi P. Gardner, *Catalogue* cit., p. 123, n. 1-11; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, p. 46; Whitehead, *Catalogue Lahore* cit., p. 181, n. 24-28. L'imitazione della testa d'Augusto, specialmente dai denari di Gaio e di Lucio, fu per la prima volta notata da Von Sallet, *Die Nachfolger Alexanders d. Grossen in Baktrien und Indien,* Berlin 1879.

in India non come circolante, ma per il suo valore di lingotti d'oro. Infatti il problema dell'oro (e subordinatamente anche quello dell'argento) fu sempre assillante tanto per i sovrani greco-bactriani quanto per i loro successori. Per l'argento Eutidemo ed i suoi successori potevano contare, all'oriente dell'Hindu Kush, sulle miniere del fiume Panjshīr (1); ma è difficile ritenere che avanti l'epoca araba siano state in funzione quelle di Anderab e del Wakhan (2). Per l'oro la cosa si presentava ancora più grave: nè la Bactria nè la Soghdiana non ne avevano miniere. Diodoto e Eutidemo coniarono poche statere d'oro probabilmente con la riserva che doveva esistere in ogni satrapia (3): la rara statera d'Eucratide e il suo rarissimo pezzo di 20 statere (4) furono probabilmente battute con l'oro portato dall'occidente nelle casse di guerra, come pensa il Tarn. Poi la coniazione dell'oro scompare tanto per i re greci quanto per i re saka. Una rara moneta di Taxila, l'unica moneta d'oro dell'antica India, è la sola eccezione (5): l'oro usato in Bactria e in India veniva tutto dall'interno dell'Asia, dalla Siberia, e solo in piccola parte dalla lavatura delle sabbie dell'alto Gange e dei suoi affluenti (6). La coniazione dell'oro riprende coi Kushāna ed è alimentata dall'importazione delle monete romane (7), come ormai è definitivamente acquisito dalle ricerche storiche.

L'afflusso delle monete romane in India e la loro diffusione ha fatto l'oggetto di alcune accurate ricerche del Sewell (8), ma malgrado

(1) Allotte de la Fuye, in *Revue numismatique,* 1910, p. 299.

(2) W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion,* London 1928, p. 66, 67.

(3) Whitehead, in *Numismatic Chronicle,* 1923, p. 300; W. W. Tarn, *The Greeks* cit., p. 104.

(4) P. Gardner, *Catalogue* cit., p. 165, n. 1; *Numismatic Chronicle,* 1892, p. 37.

(5) J. Allan, *Catalogue of Coins in the British Museum. Coins of Ancient India,* London 1936, p. CXXXVIII, 236, n. 169: Whitehead, in *Numismatic Chronicle,* 1923, p. 299, n. 5.

(6) W. W. Tarn, *The Greeks* cit., p. 106-108.

(7) E. H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India,* Cambridge 1928, p. 279-292. Bisogna anche tener conto dell'enorme tesaureggiamento che si è sempre fatto dell'oro in India: per questo molti dati interessanti sono raccolti da A. H. Lloyd, *Hoarding of the Precious Metals in India,* in *Transactions of the International Numismatic Congress,* London 1938, 427 s.

(8) R. Sewell, *Roman Coins Found in India,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1904, p. 591-638; 1923, p. 36. Si tenga presente anche E. H. War-

tutta l'attenzione che egli vi ha portato, i dati sono necessariamente incompleti: troppe scoperte non furono notate e studiate da nessun studioso, sì che per noi se ne è persa la documentazione ed il dato storico ce ne fa irreparabilmente difetto. Malgrado questo, la linea generale del problema è abbastanza chiara, per quanto non sia assolutamente il caso di compilare delle statistiche sugli elementi raccolti dal Sewell, come invece hanno voluto fare alcuni scrittori. In linea di massima si può tener presente che vi è una importazione ascendente da Augusto a Nerone († 68), declinante poi sino a Caracalla († 217) e che riprende sotto i bizantini, specialmente nell'India meridionale (Travancor). Altro punto che sembra acquisito è che il massimo afflusso di monete romane si verifica nell'India Meridionale, specialmente nella regione di Madurā, capitale del regno dei Pāṇḍya. Ragioni commerciali spiegano benissimo questa differenza. Ma gli scavi più recenti hanno dimostrato che la differenza di distribuzione delle monete romane fra l'India meridionale e la settentrionale è molto meno grande di quanto credeva il Sewell. Inoltre un fatto che questo autore non ha rimarcato, è che nell'India settentrionale le monete romane venivano tenute in grande considerazione, tanto da essere poste nell'interno degli stūpa assieme alle reliquie ed alle monete del sovrano che aveva costruito il monumento religioso. Cito alcuni esempi di questo fatto, senza per nulla pretendere di essere completo.

A Taxila, nello stūpa Dharmarājika (stūpa VI) si trovarono nelle fondazioni con due cassette di reliquie una moneta di Azilises con la figurazione dei Dioscuri ed una moneta di Augusto ([1]). Questa risultò essere una moneta della zecca di Lugdunum datata circa 11-13 d. C. ([2]).

A Mānikyāla, nello stūpa scoperto da M. A. Court nel 1833, si trovarono tre reliquiari cilindrici, il primo d'oro con 4 monete d'oro di Kanishka, il secondo d'argento con 7 denari romani degli ultimi anni della repubblica, il più recente essendo di M. Antonio triunviro e quindi circa del 43 a. C., il terzo di bronzo con 8 mo-

---

mington, *The Commerce between the Roman Empire and India,* Cambridge 1928, p. 272-318.

([1]) Kh. S. A. D. Siddiqi, *Excavations at Taxila,* in *Archaeol. Survey of India. Report* 1934-1935, p. 30.

([2]) Cf. Mattingly H., *Coins of the Roman Empire in the British Museum,* I, London 1923, p. 91, n. 544-546.

nete di bronzo di Kanishka e predecessori (1). Un'iscrizione ci dice che lo stūpa fu costruito da Kanishka nel suo 18 anno (2).

Ad Ahin Posh Tope a Jelālābad furono trovate, nel 1879, delle monete di Domitiano, Traiano e Sabina moglie di Adriano con altre di Kadphises, Kanishka ed Huvishka (3).

Per un'epoca ben più tarda segnalo che nello stūpa di Haḍḍa presso Jelālābad furono trovate delle monete di Teodosio II (408-450), Marciano (450-457) e Leone (457-474), con duecento monete sāsānidi; particolare che valeva la pena di ricordare (4).

Questi pochi dati dimostrano subito un fatto importante: a Mānikyāla delle monete della repubblica romana circa del 48 a. C. si trovano con quelle di Kanishka, che dalla data di costruzione dello stūpa debbono essere almeno di circa un secolo posteriori. Vi è dunque una conservazione delle monete romane che dura a lungo: ciò ci sarebbe anche confermato dal ritrovamento di Paklī nel distretto di Hazāra (Panjāb) (5) che diede 8 denari della repubblica romana di cui il più antico è quello di Lucio Cassio Longino del 52 a. C. e altre monete di cui la più recente è di Adriano, cioè del 117-138 d. C. Le monete romane non servono quindi nè a datare i monumenti nei quali sono rinvenute nè tanto meno a datare i sovrani kushāna con le monete dei quali esse si trovano unite. E tutti sanno quanto, ad esempio, la data di Kanishka sia controversa. D'altra parte si deve constatare come l'importazione delle monete romane si verifica già largamente sotto la repubblica romana, negli ultimi decenni avanti l'inizio dell'era volgare. Constatazione contraria a certe riserve del Sewell,

(1) Vedi Raoul Rochette, in *Journal des Savants,* 1836, p. 74; Thomas, in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1877, p. 217-218.

(2) M. E. Senart, *Notes d'épigraphie indienne,* in *Journal asiatique,* 1896, I, p. 5-25; H. Lüders, *The Manikiala Inscription,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1909, p. 645-666. La scoperta delle monete avvenne nel 1830 e la prima notizia ne fu data nel *Journal of Asiatic Society of Bengal,* III (1834), p. 559, 564, 635.

(3) Erano in tutto 20 aurei, dei quali 3 romani, 10 di W'ima Kadphises, 6 di Kanishka ed uno di Huvishka. Si vedano *Proceed. of the Asiatic Soc. of Bengal,* 1879, p. 78, 134, 208; J. Kennedy, *Sidelight on Kanishka,* in *Journal of the R. Asiatic Soc.,* 1913, p. 371-378 e F. W. Thomas, *The Date of Kanishka,* ibid., 1913, p. 644-645.

(4) *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal,* LVIII (1889), p. 115: Wilson, *Ariana antiqua* cit., p. 119.

(5) C. J. Rodgers, *Roman Coins found in India,* in *Numismatic Chronicle,* 1899, p. 263-265.

e che avrà una grande importanza per le nostre ricerche, ad esempio per la storia di una speciale rappresentazione di Ercole, come si vedrà in seguito (1).

Secondo alcuni studiosi inoltre vi sarebbe anche un rapporto ponderale fra la moneta romana e quelle dei Kushāna, nel senso cioè che questa ultima sarebbe coniata sullo stesso piede dell'*aureus*. In realtà i dati raccolti dal Cunningham e analizzati da altri studiosi, dimostrerebbero che il peso delle due monete sarebbe quasi il medesimo. Ma il problema domanda, per la sua soluzione sicura, una più ampia e precisa documentazione (2).

Naturalmente sorge il problema se è l'apparizione di questa moneta romana in India che abbia spinto i Kushāna a creare la loro coniazione aurea. Il Kennedy ha sostenuto che questa fu resa necessaria da un forte commercio estero (3), quindi con l'uso della lingua greca quale lingua franca. E a sostegno della tesi cita il fatto che delle monete di Kanishka furono trovate persino in Scandinavia e nel Wales. E un peccato che egli non documenti meglio questa sua asserzione: la quale d'altra parte non proverebbe nulla. Anche nel tesoro di Mandali ad est del Tigri, fra Seleucia ed Artemīta, fu trovata una moneta di Heliocles del 90-85 a. C., ed una moneta di Menandro con una di Vespasiano fu rinvenuta a Tenby nel Pembrokeshire (4): ma ciò vuol dire solo che qualche moneta greco-bactriana ha viaggiato

(1) È con la diffusione della moneta romana in India che vi si è diffuso il termine *dīnāra* = *denarius*. Su di esso si veda Mazumdar B. C., *Denarius and the Date of the Harivaṁśa,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1907, p. 408-409; A. Keit Berriedale, *Denarius and the Date of the Harivaṁśa,* ibidem, 1907, p. 681-683; e dello stesso *The Denarius and a Proof of Date,* ibidem, 1915, p. 504-505; Surendra Kisore Chakrabortty, *Foreign Denominations of Ancient Indian Coins,* in *Indian Historical Quarterly,* XV (1939), p. 71-73.

(2) Si veda J. Kennedy, *The Secret of Kanishka* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1912, p. 997 e 1000; lo stesso, *Sidelights on Kanishka,* ibidem, 1913, p. 374 s.; Boyer, *L'époque de Kaniṣka* in *Journal asiatique,* 1900, I, p. 562-564. Il rapporto di eguaglianza si avrebbe più con l'*aureus* da Augusto a Nerone che non quello dell'epoca seguente.

(3) *The Secret of Kanishka* cit., p. 983.

(4) Sul tesoro di Mandali si veda S. P. Noe, *A Bibliography of Greek Coin Hoards* (Numismatic Notes and Monographs, LXXVIII), New York 1937, n. 1081. Sulla moneta Gardner, *Catalogue* cit., p. 21 s., 166; Whitehead, in *Numismatic Chronicle,* 1923, p. 321-322; Newell, nella stessa rivista, 1924, p. 151. — Per la moneta di Menandro si veda E. H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India,* Cambridge 1928, p. 301.

sulla grande via commerciale descritta da Isidoro da Charax fino in Mesopotamia: come delle monete d'oro di Kanishka, per il loro valore aureo, sono andate a finire sino in Scandinavia o nel Wales. Altra cosa sono i grandi ritrovamenti di monete arabe, ad esempio nella Russia meridionale, Polonia, Lituania, Prussia, Scandinavia, numerosi ed ognuno composto di centinaia di monete. Quelli sì che segnano una grande strada del commercio dal Baltico al mar Nero: poche monete isolate non dicono nulla. E poi quale grande commercio estero avrebbero dovuto alimentare tali monete d'oro? Non il commercio delle spezie, che era tutto concentrato nell'India meridionale cioè al di fuori dell'impero dei Kushāna e che ad ogni modo era un puro commercio di esportazione che non richiedeva delle emissioni di monete auree. E infatti, per tale epoca, non ne conosciamo nel Dekkan. Non il commercio della seta che era un commercio di transito e che se avesse dovuto generare una coniazione aurea nell'impero dei Kushāna, una altrettanto e forse più grande avrebbe dovuto far sorgere nella Parthia; il che, come bene osserva il Thomas (1), invece non si verifica. Se fosse stato il commercio marittimo dal mar Rosso, avremmo avute delle monete dei Kushāna nei tesoretti egiziani, dove, se vi furono ritrovate delle monete aksūmite, mai, che io sappia, ne hanno date di tali sovrani indiani.

La coniazione della moneta aurea di Kanishka ha un solo valore politico: l'affermazione della potenza imperiale. E con questo il sovrano si mostra l'erede dei concetti fondamentali del mondo antico.

Ma gli imperatori kushāna adottano anche un altro concetto che Alessandro aveva preso all'antica civiltà orientale e rimodellato e imposto a macedoni e greci e diffuso in tutta l'Asia occidentale: quello della divinità del re. Esso era stato adottato, almeno in parte, dai seleucidi (2); se essi portano il titolo di "Dio" questo è loro

(1) F. W. Thomas, *The Date of Kanishka,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1913, p. 644. Si comprende che G. Macdonald, in *Journal of Hell. Stud.,* 1903, p. 108, scriva che la coniazione dell'oro seleucida era destinata sopratutto ad alimentare il commercio indiano, che per i seleucidi era un commercio di importazione. Le ultime statere d'oro seleucidi sono di Seleuco II, quindi dopo la perdita della parte orientale dell'impero.

(2) Per tutto questo si veda E. Bikerman, *Institutions des Séleucides,* Paris 1938, p. 236-257. Nello stesso modo troviamo il termine *zi ālahīā* sulle monete della Perside e *bagī* su alcune di quelle sāsānidi, entrambi corrispondenti a Θεός. Ora nella traduzione greca dell'iscrizione della Ka'aba di Zoroastro abbiamo appunto il termine Θεός: cf. M. Sprengling, *From Kartīr*

conferito da una data città o regione, in rapporto ai servigi straordinari che il sovrano aveva resi. Quindi nella titolatura appaiono degli epiteti che indicano sicuramente il culto a loro reso, cioè "Dio" o "Salvatore": ma non esiste un vero culto di stato. Sotto Antioco III appare l'organizzazione di un culto dinastico. Presso gli arsacidi Artabano I (128/7-123) per il primo si dichiara "di divina discendenza" ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ, ed è imitato dal successore di Mithridates II, Artabano II, e da Phraates III (70-57). Ma è solo quest'ultimo, seguìto da Orodes II (57-38) che si proclama anche ΘΕΟΣ "il Dio". Anche dei sovrani greci-bactriani portano l'epiteto di Soter: così Apollodoto, Menandro, Zoilo II. Il segno della divinità si materializza nei seleucidi con la corona radiata che portano alcuni sovrani: la vediamo così sulle monete di Antioco IV, Antioco VI, Alessandro II ed Antioco VIII e su delle bolle trovate a Babilonia (1). La stessa corona radiata la portano anche qualcuno dei sovrani ptolomei d'Egitto. L'Alföldi (2) pensa che tale corona radiata dei re ellenistici combinata col diadema, non fosse la corona del Sole, ma una elaborazione dell'idea iranica del *hvarnah*. Ma nè i seleucidi nè i ptolomei hanno mai ereditato delle idee iraniche.

Qualche sovrano greco-bactriano segue l'esempio seleucide: abbiamo così delle monete dove Hermaios o il così detto Soter Megas appaiono col capo cinto dalla corona radiata (3). Ma gli imperatori

---

to Shahpuhr, in *American Journal of Semitic Languages,* LXII (1940), p. 333-335. Presso i sāsānidi *bagī* fa la sua apparizione sulle monete di Shāpūr figlio di Pāpak (211-212) e di Ardashīr I figlio di Pāpak (211/212-241) e continua per tutti i successori sino ad Yezdegerd II (438-457), dopo il quale scompare. Però su un culto della statua di Shāpūr si vedano le interessanti osservazioni di R. Ghirshman, *Inscription de Châpour I à Châpour,* in *Revue des arts asiatiques,* X (1936), p. 123 s. — Sul culto ellenistico dei sovrani mi sembrano un po' troppo assolute le asserzioni di P. Jougnet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient,* Paris 1926, p. 338: il culto dei sovrani non ebbe, mi pare, quella generalità alla quale accenna l'autore.

(1) Per le monete si veda R. Stuart Poole, *Catalogue of Greek Coins. The Seleucid Kings of Syria* (British Museum), London 1878, tav. XII, XIII, XIX, XXII, XXIII. Per le bolle M. Rostovtzeff, *Seleucid Babylonia. Bullae and Seals of Clay with Greek Inscriptions* in *Yale Classical Studies,* III (1932), p. 38.

(2) In *Römische Mitteilungen,* L (1935), p. 139-142.

(3) Si veda Gardner, *Catalogue* cit., p. 66, n. 51-55, tav. XV. 8, e p. 114-115, n. 1-22, tav. XXIV. 2-4; Whitehead, *Catalogue... Lahore* cit., n. 679-681, tav. IX. 679 e n. 100-101, tav. XVI. 100.

kushāna presentano altre forme. Nessun simbolo appare sulle monete di Kajūla Kadphises (di W'ima Kadphises parleremo poi) e, ciò che ci sembra ancora più rimarchevole, di Kanishka. Questo è sempre raffigurato in piedi, chiuso nel suo pesante vestito serrato alla vita e svasato a campana in basso, quale lo vediamo nella statua, disgraziatamente frammentaria, scoperta a Mathurā (1): ha un alto elmetto conico in testa ed il mento fornito di una folta barba prolissa. Si appoggia ad una lunga lancia. Ma vi sono due monete al nome di Kanishka che furono sempre catalogate al nome del primo sovrano di questo nome (2), ma nelle quali la figura del sovrano si differenzia assai da quella che abbiamo sommariamente descritto: non è chiuso nel pesante vestito di panno bensì in un'armatura a squame, e il mento, contrariamente all'altro caso, è completamente raso. Siamo dunque davanti ad un altro sovrano dello stesso nome, cioè a Kanishka II di cui abbiamo una iscrizione, datata dell'anno 41 di un'era ignota, trovata ad Arā presso Attock, della quale parleremo a lungo in seguito. Ora in entrambe le monete citate il capo di Kanishka II appare cinto dal nimbo circolare. Questo si vede circondare il capo del suo successore Huvishka su molte monete (3) e diviene la regola su quelle dei sovrani successivi sino ai kushān–shāh entrati nell'orbita sāsānide. Ricordiamo però che i sovrani sāsānidi non usano questo simbolo.

Ora il nimbo circolare è una invenzione greca tendente a raffigurare l'irradiazione luminosa che si sprigiona dal capo degli dei, e

(1) Su questa si vedano principalmente gli studi di J. Ph. Vogel, *Exploration at Mathurā,* in *Archaeological Survey of India. Report 1911-1912,* Calcutta 1915, p. 120 s.; *A Statue of King Kānishka,* in *Journal of the Panjab Historical Society* II, p. 39 s.; *Een beeld van Koning Kaniṣka den Kuṣān,* in *Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen* IV, XII (1914), p. 272-307, e più volte riprodotta in seguito. Lo studio stilistico del monumento non fu mai fatto: per me si riattacca più alla scultura cinese che non all'indiana: il che potrebbe essere in appoggio alla teoria dell'origine centro-asiatica di Kanishka.

(2) Gardner, *Catalogue* cit., n. 33, tav. XXVI. 18 (e non 19 come erroneamente è detto nel testo), e Cunningham in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VII. 8. La titolatura è sempre *Shāonāno Shāh Kanīshki Koshāno.* L'attribuzione a Kanishka II era già stata accennata da J. F. Fleet, *The Name Kushan,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1914, p. 376, B. 2.

(3) Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVII. 9 e XXVIII. 9; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* tav. IX B; XI. 3; XIII. 3; Whitehead, *Catalogue... Lahore* cit., tav. XVIII, 125-126; XX. IX, X.

rimonta almeno al IV secolo a. C. (1). E fu sempre attribuito solo agli dei od agli eroi divinizzati: sono gli imperatori kushāna che per i primi lo applicano ad un sovrano vivente, per esprimere quello che gli iranici materializzavano nella divinità Hvarnah, e gli indo-sciti, come provano le loro monete, chiamavano ΦΑΡΡΟ (2). Infatti il più antico esempio romano è dato da monete del III secolo (3). Se adottiamo, per la cronologia dei Kushāna, l'era partente dall'anno 78, Kanishka II sarebbe dell'anno 119: se adottiamo l'era dal 128/129, sarebbe invece del 169/170. Se adottassimo il punto di partenza del 144 come recentemente proposto dal Ghirshmann, avremmo l'anno 185. Ma se dall'arte monetaria passiamo ad altre espressioni artistiche vediamo che si può risalire a date più antiche. Mi riferisco al celebre reliquiario eseguito per Kanishka I e ritrovato nello stūpa di Shāh-

(1) Oltre al vecchio ma sempre ottimo lavoro dello Stephani, *Nimbus und Strahlkranz,* in *Mémoires Acad. de Saint-Pétersbourg,* VI série, tome IX (1859) si veda K. Keyssner, s. v. *Nimbus* in Pauly-Wissowa, XVII (1937),

(2) Cf. l'antico persiano *farnah-,* e il moderno *farr.* In Armeno ha dato *p'ark'.* Sul significato primitivo del termine *hvarnah* si veda lo studio di H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books,* Oxford 1943, p. 1-77. Di valore quasi nullo è l'articolo di Ed. Drouin, *Le nimbe et les signes de l'apothéose sur les monnaies des rois indo-scythes,* in *Revue numismatique,* 1901, p. 154-166. Noto qui incidentalmente che l'India ci ha conservato un importantissimo documento letterario relativo al culto dei sovrani. Nella *Pratimānāṭaka* (il "dramma dell'immagine") di Bhāsa è detto che "l'immagine" (*pratimā*) è la statua del re posta dopo la sua morte nel tempio ed alla quale le regine vedove portano delle offerte di fiori. L'uso di esporre delle statue dei sovrani e di rendere loro degli onori divini è proprio dell'ellenismo e della Roma imperiale. Disgraziatamente di questo dramma e del suo autore non sappiamo nulla: si pensa sia però dei primi secoli dell'era volgare e dell'India del nord-ovest: probabilmente vi è un riflesso della concezione divina della regalità propria alla seconda dinastia dei Kushāna.

(3) Non riesco assolutamente a vedere il nimbo sulla moneta del cesare Geta (∼ 202) citata dal Keyssner e riprodotta da Bernhardt, *Handbuch zur Münzk. der röm. Kaiserzeit,* Halle 1926, tav. 79. 3; 13. 1. Si veda però l'eccezionale aureo di Antonino Pio edito e studiato da sir Arthur Evans, *Some Notes on the Arras Hoard,* in *Numismatic Chronicle,* 1930, p. 236-241. Esiste a Hung-Naurôzī presso Malamir un bassorilievo rupestre, forse parto, dove sono raffigurati quattro personaggi che sembra abbiano il capo cinto dal nimbo, come appare da uno schizzo in Jéquier, nelle *Mémoires de la Délégation en Perse* III, p. 143, fig. 3. Bisognerebbe disporre però di una buona riproduzione e di uno studio accurato del monumento e delle sue iscrizioni, per decidere dell'epoca e del significato.

jī–kī–Ḍherī, sul quale, nella parte cilindrica, è rappresentato il sovrano col capo cinto dal nimbo. L'opera deve esser stata eseguita verso la metà del II secolo. Si vede dunque come l'esempio indiano è considerevolmente anteriore ad ogni altro occidentale. Sono dunque i Kushāna che per i primi hanno cinto del nimbo l'immagine della testa di un personaggio vivente, che non è nè una divinità nè un eroe. E l'esempio è stato, come tutti sanno, fruttifero tanto in Oriente quanto in Occidente.

Ho detto poco sopra che avrei parlato a parte delle monete di W'ima Kadphises. Secondo alcuni studiosi in esse il *hvarnah* si mostrerebbe in una forma tutto affatto diversa dal nimbo e più consona alle idee indiane, cioè con delle fiamme che si sprigionerebbero dalle spalle del sovrano. Ciò si verificherebbe non solo, aggiungo io, su monete di tale re, ma anche su alcune di Kanishka e di Huvishka, ed in questo ultimo caso con la concomitanza del nimbo attorno al capo (1). La rappresentazione del *hvarnah* secondo la concezione iranica come un'aureola luminosa, un'aureola di fiamme, la vediamo solo ben più tardi nelle monete sāsānidi di Khusraw II (590-628) con la rappresentazione di Āditya dal capo cinto da un nimbo conico di fiamme (2), e nelle altre da questa derivate (3). Ma siamo anche qui davanti alla rappresentazione di una divinità, mentre quelle che vediamo sulle monete dei Kushāna invece che raccordarsi con la teoria

(1) Per W'ima Kadphises si vedano gli esempi riprodotti in Gardner, *Catalogue* cit., p. 124, tav. XXV. 7; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. V. 2-5; Whitehead, *Catalogue... Lahore,* tav. XVIII. 31; XX. II. Non le vedo assolutamente su tutti gli esemplari noti del re Maues sulla biga, che il Tarn vorrebbe, per questo dettaglio, ritenere il Sole. Per Kanishka si vedano Gardner, *op. cit.,* tav. XXVI. 4, 7, 9, 15; Cunningham, *op. cit.,* tav. VI. 1, 5, 6; Whitehead, *op. cit.,* tav. XVII. 63. Per Huwishka, Gardner, *op. cit.,* tav. XXVII. 9; Cunningham, *op. cit.,* IX. B; XIII. 13; Whitehead, *op. cit.,* tav. XX. IX.

(2) Cf. Furdoonjee D. J. Paruck, *Sāsānian Coins,* Bombay 1924, p. 269-271, 451-452, tav. XXI. 455-457.

(3) R. B. Whitehead, *Multan. The House of Gold,* in *Numismatic Chronicle,* 1939, p. 60-72, e riassunto in *Transactions of the International Numismatic Congress.* 1936, London 1938, p. 448-452; E. Herzfeld, in *Archaeolog. Mitteilungen aus Iran,* IX (1938), p. 145-158. Però secondo J. Walker, *Some Recent Oriental Acquisitions of the British Museum,* in *Numismatic Chronicle,* 1935, tav. XVIII, 2-3, tale divinità sarebbe Ardokhsho. Anche qualche scultura del Gandhāra ci mostra il capo del Buddha col nimbo di fiamme: ad esempio si veda A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*², fig. 61.

e tradizione iranica (1) si ricongiungono con quella greca. Ciò dimostra una molto forte penetrazione di forme e di idee elleniche nella civiltà del Tokhāristān e dell'India del nord-ovest nei primi secoli dell'era volgare.

Ho indicata la possibilità che le più antiche monete dei Kushāna sulle quali il capo del re è circondato dal nimbo, siano attribuibili a Kanishka II. Ora di questo sovrano abbiamo una importantissima iscrizione, quella di Arā, della quale dobbiamo, almeno sommariamente, trattare, in vista della speciale titolatura che in essa figura. Dò questa secondo la lettura del Lüders generalmente accettata (2):

Maharajasa rajatirajasa devaputrasa [ka]ï[sa]rasa
Vajheshkaputrasa Kanishkasa.....

"(Durante il regno) del Mahārāja, Rājātirāja, Devaputra, Kaïsara
Kanishka, figlio di Vajheshka....

Abbiamo dunque quattro titoli portati dal sovrano kushāna. Il primo, *Mahārāja,* è indiano e corrisponde a quello di "gran re" largamente diffuso. Il secondo, *Rājātirāja,* è di origine assai antica giacchè la denominazione di "re dei re" la troviamo già portata dai sovrani achemenidi (*χshāyaϑiya*^{h} *χshāyaϑiyāhan*), dai re parti (ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ) da Mithridates II (123-191) in avanti (3). Il terzo,

(1) Su questa si veda J. Hertel, *Die arische Feuerlehre* (*Indo-iranische Quellen und Forschungen,* VI), I, indice s. v. *hvrenah,* e dello stesso autore *Die awestische Herrschafts- und Siegesfeuer,* in *Abhandl. d. Sächs. Ak. d. W.* XLI, 6ª (1931) passim. Una figura *forse* di sovrano kushāna con nimbo di fuoco scolpita su una roccia presso Shandkardār nella valle dello Swāt, è segnalata a A. Stein, *On Alexander's Track to the Indus,* London 1929, p. 51, fig. 23, ma è molto poco riconoscibile sulla fotografia.

(2) H. Lüders, *Epigraphische Beiträge:* II. *Die Inschrift von Ara,* in *Sitzungsberichte d. K. Preuss. Ak. d. W.,* Berlin 1912, p. 824-831.

(3) Sul titolo "re dei re" si veda Wesendonk, in *Oriental Studies in Honour of Curserji Erachji Pavry,* Oxford 1933, p. 488-490, specialmente nei riguardi della sua origine, fino alla sua assunzione per opera di Dario I. Per l'epoca parta vedi J. Junge, *Saka-Studien* (*Klio Beihefte,* 28), Leipzig 1939, p. 106-112. Notiamo che tale titolo non è mai usato per i Seleucidi nei documenti babilonesi: cf. E. R. Bevan, in *Journal of Hellenic Studies,* XXII (1902), p. 241. Si potrebbe risalire sino all'antico babilonese *shar sharrāni*; Vedi C. W. McEwan, *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship* (*Studies in Ancient Oriental Civilisation,* 13), Chicago 1934, p. 32-34.

devaputra, è cinese e corrisponde a *t'ien-tzeu* "figlio del cielo" (1). È notevole osservare che fra tutte le dinastie indiane è solo quella dei Kushāna che ha rivendicato e portato tale titolo, che troviamo anche presso i principi del Khotan, il che li riattacca più sicuramente ai Kushāna indiani: all'epoca di questi è stato composto il *Suvarnaprabhāsa sūtra* che tale titolo specialmente esalta.

E veniamo al quarto dei titoli contenuti nel protocollo dell'iscrizione di Arā, [*ka*]*ï*[*sa*]*ra*. Come si vede la lettura del termine è in parte ipotetica e fu ricostruita, riconoscendone il suo significato di "Caesar" dall'acutezza del Lüders: essa fu generalmente accettata da tutti gli indianisti e dichiarata sicura da Sten Konow (2), che non è certo di facile accontentatura. Ma il Fleet (3), con spirito più da avvocato che non da studioso, la contestò, osservando specialmente che il nome di Cesare, quale titolo, dall'epoca di Adriano e più precisamente dal 125 d. C., passò dall'indicare la persona del capo dello stato a designare quella del successore al trono; così che "the name Caesar was taken up by a Kushan King as an imperial title in imitation of the Roman emperors when it had ceased to be a title of those emperors themselves". Il Fleet ha semplicemente dimenticato che proprio il titolo di Caesar entrò e fu conservato non solo in Europa (Cesar, Kayser etc.) ma anche in Oriente (nel pehlvi sasanide (4) e nel sogdiano) (5) proprio per indicare il capo supremo dell'impero. Perchè e come proprio Kanishka II assume questo titolo? È forse per completare la triade dei titoli del normale protocollo kushāna e portarli a quattro in rapporto alla teoria (di origine ignota) dei quattro Signori del Mondo (6)? Non possiamo dirlo: certo è importante rilevare questa nuova e profonda penetrazione di un titolo

(1) Vedi Lévi, *Devaputra*, in *Journal asiatique*, 1934, I; P. Pelliot, in *T'oung Pao*, XXII (1923), p. 97-125.

(2) *Indoskythische Beiträge*, in *Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. W.*, Berlin 1916, p. 805-807.

(3) *The Question of Kanishka*, in *Journal of the R. Asiatic Society*, 1913, spec. p. 104-105.

(4) Cf. E. Herzfeld, *Paikuli*, I, Berlin 1924, p. 204-206.

(5) Nella forma *Kysr*: cf. W. B. Henning, *Sogdian Tales*, in *Bull. of the School of Oriental Studies*, XI. 3 (1945), p. 477-479. È la stessa forma che nel parto: cf. Sprengling, in *American Journal of Semitic Languages*, LVII (1940), p. 359.

(6) Oltre all'articolo di Pelliot, in *T'oung Pao*, qui sopra citato, si veda G. Ferrand, *Les grands rois du Monde*, in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VI, 2 (1931), p. 329-339.

romano nell'impero dei Kushāna, che non può esser nata se non attraverso una precisa conoscenza dell'impero romano e della sua grandezza. Non si assume impunemente il titolo dell'imperatore romano se di Roma e del territorio da lei dominato non si ha una precisa conoscenza, non se ne conosce la struttura politica e le caratteristiche della sovranità. Non è da meravigliarsi se tutto questo non si assommi, forse inconsciamente, con l'antichissimo concetto orientale, largamente documentato nell'ambiente semitico, ma che non so se anche penetrato in altre culture, che impadronirsi degli dei di una nazione è un impadronirsi di essa tutta. Ad ogni modo tutti i dati che sono venuto raccogliendo ci possono far comprendere come nel cosmopolita pantheon kushāna faccia la sua apparizione anche la dea Roma.

***

Ma oltre a questa moneta con la rappresentazione di Roma ve ne sono altre dei grandi imperatori Kushāna, Kanishka ed Huvishka, che interessano direttamente il problema che stiamo studiando. Mi riferisco a quelle che portano la rappresentazione di divinità mediterranee individuate con le diciture CAΛΗΝΗ, ΗΦΑΙCΤΟC, ΗΛΙΟC, ΗΡΑΚΙΛΟ od ΗΡΑΚΛΟ e CΑΡΑΠΟ.

Prendiamo dapprima la moneta con la rappresentazione di Ercole, che per molte ragioni può esser studiata a parte. Il dio è rappresentato con l'aspetto di uomo nerboruto, visto di fronte, che con la destra tiene la clava con la quale s'appoggia a terra e sul braccio sinistro porta la spoglia del leone nemeo mentre la mano regge il pomo delle Esperidi. È il tipo la cui rappresentazione è tanto diffusa nell'epoca ellenistico-romana, che la grande statuaria ci ha tramandato, ad esempio, con l'"Ercole Mastai". Questo tipo è ignoto alla tradizione monetaria greco-bactriana (1). Non che essa non rappresentasse l'eroe divinizzato, tutt'altro; ma essa non ci ha tramandato se non due altri tipi, cioè l'Ercole che si riposa dai lavori seduto su di una roccia, delle monete di Eutidemo e quello in piedi che s'incorona, dei conii di Demetrio. Il tipo riprodotto

(1) Per questo tipo si veda Furtwängler, in Roscher, *Lexikon,* s. v. *Heracles,* p. 2179-2181.

nella moneta dei Kushāna (1) è nuovo per la regione indo-afgana: esso appare per la prima volta, rozzamente delineato, su una moneta del re indo-parto Phseigacharis (2) e su una di un sovrano non identificato (un rajah di Odumbara?) (3), monete che nessuno può esattamente datare nè localizzare. La prima rappresentazione storicamente sicura ci è data dalla serie delle monete kushāna di Ermeo e Kadphises I, cioè Kajūla Kadphises (4). Di tali monete (5) esistono due serie: nella prima abbiamo al diritto il busto di Ermeo con la leggenda βασιλέως σιηρος συ Ἑρμαίου, al rovescio la figura d'Ercole e la leggenda karoshṭhi *"Kajūla Kadphises, kushān, yavuga"* (6). Nella seconda serie abbiamo al diritto il busto di Ermeo diademato e l'iscrizione greca ordinariamente mutilata che può essere ricomposta come *"Kajūla Kadphises, Kushān"*, ed il rovescio come nel primo caso. Il Tarn (7) pensa che siano monete ben posteriori ad Ermeo, coniate per stabilire un rapporto fra questo e Kajūla

(1) La si veda riprodotta in Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVII. 15, e da Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. XIII. 13.

(2) Gardner, *Catalogue* cit., p. 119, n. 1-2.

(3) Whitehead, *Catal Lahore,* p. 168, n. 138.

(4) Kajūla sarebbe un titolo iranico preso poi dai turchi, secondo Lüders, in *Sitzungsber. d. Ak. d. W.,* Berlin 1922, p. 260, e Konow, in *Acta Orientalia,* III, p. 68.

(5) Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXV. 1-4; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. IV. 3-4. Esempi trovati a Taxila, *Arch. Survey of India, Report 1912-1913,* p. 52, n. 48-50; *Report 1914-1915,* p. 33, n. 35-37; *Report 1914-1915,* p. 83, n. 355-363; *Report 1929-1930,* p. 83 s., n. 364-451.

(6) CY (συ) fu spiegato dal Konow come *shau, shāh:* si tenga però presente che fu interpretato come un genitivo da Rapson, in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1877, p. 321 e vedi anche Thomas, ibid., 1913, p. 632, nota 1. Per Tarn, *The Greeks* cit., p. 504, σιηρος non sarebbe un errore per σωτῆρος, bensì una parola saka che vorrebbe dire "gran re" o qualcosa di simile.

(7) Tarn, *The Greeks* cit., p. 504-507. Il Bachhofer, *On Greeks and Śakas in India,* in *Journal of the American Oriental Society,* LXI (1941), p. 240 nota 138, sostiene invece la tesi che la finalità di Kajūla Kadphises era semplicemente (tanto per il caso di Augusto quanto per quello di Ermeo) quella di imitare delle emissioni monetarie che erano più conosciute e meglio accettate nella circolazione: tesi che non mi pare sostenibile. In quanto se questa spiegazione può bene o male sostenersi per il caso dell'imitazione del ritratto di Ermeo, diventa assurda per il caso del ritratto di Augusto, in quanto ci obbligherebbe a presupporre una larghissima circolazione di tali monete romane in India da costituirne uno dei tipi i più graditi dal commercio locale. E non credo che i fatti fino ad ora constatati ci permettono di asserire una tale cosa.

al momento della conquista della Paropamisadae: ed il Lévi (1) ha spiegato il nome Kadphises (in karoshṭhi Kaphasa o Kapasa) come "l'uomo di Kapisa". Le monete avrebbero avuto dunque lo scopo di proclamare davanti agli abitanti della regione conquistata e parlanti greco un diritto al trono, collegando il conquistatore kushāna con l'antico sovrano greco. Monete quindi di propaganda. Ma ciò dimostra che nel primo quarto del I secolo d. C. (Kadphises sarebbe databile fra il 25 ed il 60 d. C.) vi erano ancora abbastanza greci o persone che si ritenevano tali, nella Paropamisadae, da valere la pena di una simile propaganda. Notiamo ancora che Kadphises conia altre monete con l'imitazione della testa di Augusto.

La spiegazione del Tarn può esser ritenuta nel suo punto fondamentale esatta: monete di propaganda. Ma presso di chi? Presso i residui della colonizzazione greco-bactriana? Ma che poteva dire a questi la testa di Augusto o una rappresentazione di Ercole così diversa da quella a loro tradizionale, l'eroe che riposa dopo le fatiche delle monete di Eutidemo o che si incorona, di quelle di Demetrio? Questo radicale cambiamento d'iconografia deve ben avere la sua ragione (2). Si direbbe che il capo kushāna parli sì a della gente di lingua greca, ma di una diversa origine, di uno strato diverso da quello al quale appartenevano gli ultimi residui dei greci bactriani. Teniamo per ora presente questa osservazione e continuiamo la nostra indagine.

Da dove i Kushāna hanno presa la nuova rappresentazione di Ercole? Questa non ha certo il valore programmatico che avevano quelle delle monete di Eutidemo e di Demetrio: siamo davanti ad una semplice rappresentazione artistica di un tipo che nell'Asia anteriore l'eroe, il cui culto era largamente diffuso (3), aveva as-

(1) S. Lévi, in *Journal asiatique,* 1923, p. 52.

(2) Non è detto però che i monetari di Huvishka non conoscessero anche i tipi greco-bactriani e non li riproducessero. Un bronzo di Huvishka con al diritto il re sull'elefante, ha al rovescio la rappresentazione di Eracle stante che s'incorona, il tipo di Demetrio: vedilo in Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. XIII. 17. Ma notiamo che questo tipo è confinato sul bronzo, e mentre per l'oro si riserva il nuovo tipo, senza precedenti greco-bactriani.

(3) Si ricordi anche la frase di Tacit., *Ann.,* XII. 13, del culto sul monte Sambulos. Per l'identificazione con Bagistām, Bahistūn si veda Fr. Sarre und E. Herzfeld, *Iranische Felsreliefs,* Berlin 1910, p. 190, nota 2, e E. Herzfeld, *Am Tor von Asien,* Berlin 1920, p. e nota 22: ma si veda anche

sunto con maggior frequenza. Lo provano la sua rappresentazione, ad esempio, su una bulla di Seleucia sul Tigri databile del 175-174 a. C. (1) e le molte statuette della Mesopotamia che, per quanto giunte a noi in disgraziato stato frammentario, possono in gran parte ricondursi a tale forma (2). Ercole, secondo il nostro tipo, era anche raffigurato in una pittura di Dura-Europos (3). È dalla Mesopotamia, dove il culto dell'eroe si dimostra tanto diffuso (4), che la sua rappresentazione è giunta nell'impero dei Kushāna? Ricordiamo che dallo stesso territorio è arrivato in India il culto di Nanaia, così frequentemente raffigurata nei rovesci delle monete di Kanishka e di Huvishka (5): l'ipotesi quindi di un'identica provenienza non è di quelle che si possono semplicemente scartare.

Ma la provenienza del nostro tipo può anche essere un'altra: l'imitazione di una moneta dove esso appariva. Non mi rifaccio certo all'antichissima coniazione greca di Thasos, di Taranto o di Eraclea di Lucania: non penso nemmeno alla moneta di Prusia II di Bitinia (6), o ad altre analoghe, tutti modelli troppo antichi e al momento di Kajūla Kadphises completamente dimenticati, bensì ad altre più recenti e vicine alla sua epoca. Penso ad un *denarius* della

---

A. H. Krappe, *The Anatolian Lion God,* in *Journal of the American Oriental Society,* LXV (1945), p. 147. Sulla diffusione orientale del culto di Ercole da Palmyra all' Iran si veda H. Seyrig, *Antiquités syriennes,* in *Syria,* 1944-45, p. 62-80.

(1) McDowell R. H., *Stamped and Inscribed Objects from Seleucia on the Tigris,* Ann Arbor 1935, p. 99. 1-2.

(2) Si vedano D. E. Van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria,* Yale University Press, New York 1930, p. 110-111, n. 541-547; W. van Ingen, *Figurines from Seleucia on the Tigris,* Ann Arbor 1939, p. 106-109, n. 241-253; *The Excavations at Dura-Europos,* IV, tav. 9. 2; *Mitteil. d. D. Orient-Gesellsch.,* n. 21 (1904), p. 26, e se ne veda la riproduzione in W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur,* Leipzig 1938, tav. 80, d; *Siebenter vorläufiger Bericht über die... in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen,* in *Abh. d. Preuss. Ak. d. W.,* Berlin 1936, IV, tav. 38, g; F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos,* Paris 1926, fig. 24.

(3) Cumont, *op. cit.,* p. 118, tav. XLIX.

(4) Vedi Pauly-Wissowa, *Realenc. Suppl.,* III, s. v. *Herakles,* col. 984.

(5) Sul culto di Nanaia si veda Cumont, *op. cit.,* p. 196-199, e la bibliografia ivi citata.

(6) *British Museum, Catal.* Wroth (1889), p. 210. 3-7; *Coll. McClean, Cambridge, Catal.* Grose, III (1929), tav. 258. 6; *Hunterian Collection, Glasgow, Catal.* Macdonald (1899-1905), II, p. 260, 5-10. La moneta è quindi del 180-149 a. C.

repubblica romana, di Gaio Vibo Varone quindi del 38 a. C., che reca appunto il nostro tipo di Eracle (1): tipo che riappare più tardi, intorno al 107-108 d. C., sulle monete alessandrine di Traiano (2), che sono anche queste, ad ogni modo, anteriori ad Huvishka. Delle rappresentazioni più tarde, come su una moneta di Gaza di M. Aurelio del 174 d. C. (3) e d'altre d'Asia Minore ancora più recenti non credo il caso d'occuparmi.

Più breve sarà il discorso intorno alle due monete di Huvishka con l'immagine di Serapis. L'una (4) ci mostra il dio in piedi, la testa cinta dal diadema, ravvolto nel himation e con un lungo scettro nella sinistra: la seconda (5), di un modulo molto minore, ha la rappresentazione del dio seduto sul trono e visto di faccia, con *modius* ed aureola intorno a capo ed uno scettro nella sinistra. Nè l'un tipo nè l'altro lo trovo nella monetazione occidentale, neppure nella ricca serie delle monete egiziane (6). Evidentemente qui il monetario non è dipeso dall'imitazione di una moneta ma ha attinto alle produzioni d'altre arti, glittica, piccola o grande statuaria etc., per la scelta del suo modello, che sarà ben difficile identificare data l'enorme quantità di rappresentazioni di Serapis che sono giunte sino a noi.

Ad ogni modo ciò che è interessante osservare è la penetrazione del culto di questa divinità sino in India, culto e divinità che l'ambiente greco-bactriano non conosceva, per quanto abbiamo tracce della conoscenza di Harpocras, con lui così strettamente collegato, nella statuetta greca trovata a Taxila (7). Il culto di Serapis, nato con la fondazione del Serapeo d'Alessandria per opera di Ptolomeo Sotere e, cosa notevole, con una lingua liturgica greca, si era diffuso in tutto l'ambiente mediterraneo e dell'Asia anteriore, ma

(1) H. A. Grueber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, I, London 1910, p. 590, n. 4303-4305, tav. LVIII. 12.

(2) R. Stuart Poole, *Catalogue of the Coins of Alexandria and the Nomes. British Museum*, London 1892, p. 51, n. 426; G. Macdonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection, University of Glasgow*, Glasgow 1899-1905, II, p. 434, n. 248; G. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, Cairo 1901, n. 917.

(3) G. Macdonald, *op. cit.*, III, p. 283, n. 7.

(4) Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVIII. 21; Cunningham, in *Numismatic Chronicle*, 1892, tav. XIII. 8.

(5) Cunningham, in *Numismatic Chronicle*, 1892, tav. XIII. 9.

(6) Si confronti ad esempio Dattari, *op. cit.*, tav. XXII.

(7) *Archaeological Survey of India. Report 1912-1913*, tav. XX, e poi molte volte riprodotta. Essa però può anche essere di epoca romana.

non aveva passato l'altipiano iranico (1): la sua apparizione nella valle dell'Indo sotto Huvishka vi dimostra, mi sembra, la presenza di un nuovo elemento etnico proveniente dalle regioni mediterranea e dell'Asia anteriore o con esse strettamente collegato. Chi altro potrebbe avervi portato il culto di questa divinità, che naturalmente non ha, e non potrebbe avere precedenti nel culto greco-bactriano e che, cosa da notare, non è finora stato segnalato nell'Irān, la regione intermedia fra il territorio dell'impero kushāna e l'Asia occidentale, nè credo sia stato nemmeno segnalato nella Mesopotamia? Esso dunque deve esservi venuto direttamente dalla regione sirio-egiziana. Il che localizza e precisa ancor più il luogo d'origine e contribuisce in un certo qual modo alla soluzione del problema.

Ed ora veniamo alle tre altre monete alle quali ho accennato, con la rappresentazione di ΗΦΑΙCΤΟC, di CΑΛΗΝΗ e di ΗΛΙΟC, le quali presentano, oltre a dei problemi particolari ad ognuna, degli altri che sono comuni a tutte e tre.

La rappresentazione di Efaisto l'abbiamo su un aureo di Kanishka che ci mostra una figura maschile barbata, con la spada (?) (che può anche essere un martello) e reggente con la destra protesa una corona. La figura, per quanto dimostri l'apparenza di derivare da una creazione dell'arte classica, non ha nessuna di quelle particolarità che caratterizzano la rappresentazione mediterranea del dio del fuoco (2).

Ma la moneta di Kanishka (3) può dar luogo ad una interessante osservazione: altre, ed anche dei bronzi dello stesso sovrano, recano al rovescio la rappresentazione della stessa divinità, con le stesse forme e gli stessi attributi sì da risultare identiche, salvo che nel nome, il quale in luogo di ΗΦΑΙCΤΟC è Athsho (4), che corrisponde

(1) Sul culto di Serapis e sulla sua diffusione si veda Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[4], Paris 1929, p. 69-94.

(2) Molti dati sono raccolti da L. Cesano, *Hephaistos-Vulcanus. Studio di tipologia monetale,* in *Rivista Italiana di numismatica,* XXX (1917), p. 11-70. Naturalmente non conosce la moneta di Kanishka.

(3) La moneta di Kanishka è riprodotta da Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VI. 11.

(4) Si veda Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVI. 16; Whitehead, *Catal. ... Lahore* cit., tav. XVII. 67; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VI. 13, monete di piccolo modulo. Per il modulo normale si veda Cunningham, *op. cit.,* tav. VI. 12. Per il bronzo Cunningham, *op. cit.,* tav. VI. 16 e Whitehead, *op. cit.,* tav. XVIII, 92.

all'iranico Ātar, dio del fuoco. L'identificazione è documentata nel mitraismo ed in Xenophon (1), il quale però lo identifica anche con Hestia (2) la quale invece è la scitica Tabiti, come testimonia Erodoto IV. 59. E in Armenia Agatangelo lo confuse con Mithra parlando della distruzione del tempio di Mihr (nel testo greco Ἥφαιστος) a Bagayarič̌n (3).

La questione si complica se noi teniamo presente ciò che avviene sotto Huvishka: sulle monete di questo sovrano abbiamo ancora la rappresentazione di Efaisto del tipo classico e coi suoi due normali attributi, un martello dal lungo manico e delle enormi tenaglie: delle fiamme lingueggiano attorno alle sue spalle ed alla sua testa. Ma il nome del dio vi è sempre scritto nella forma Athsho e quella greca è scomparsa (4).

Prima di analizzare i dati raccolti sarà bene vedere le altre monete con la rappresentazione di CAΛHNH e quella di HΛIOC.

Per Σελήνη abbiamo una moneta aurea di Kanishka sulla quale è rappresentata una divinità maschile dagli abiti flosci e svolazzanti, che tiene la destra protesa e con la sinistra regge una lunga asta terminata da un pomo e dalla quale pende una banderuola e con una mezzaluna dietro la schiena (5). Altre monete dello stesso sovrano, tanto d'oro quanto di bronzo, portano la rappresentazione

(1) *Cyropaedia,* VII. V. 22.

(2) *Cyropaedia,* I. VI. 1; VII. V. 57.

(3) Agatangelo, 1. CX. 134. Bagayarič̌n o Bagayarinǧ, oggi Pekarich, è al nord di Mamakhatun (cf. *Murray's Handbook for Travellers in Asia Minor,* London 1895, p. 253). Sul santuario si veda H. Gelzer, *Zur armenischen Götterlehre,* in *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Classe,* 1896, p. 103; A. Carrière, *Les huit sanctuaires de l'Arménie payenne,* Paris 1899, p. 12, 16, 19; H. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen* (*Indogermanische Forschungen,* XVI), Strassbourg 1904, p. 287. Il testo di Agathangelus è riprodotto in Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* Bruxelles 1896-1899, II, p. 4.

(4) Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. X. 11; Whitehead, *Catalogue... Lahore* cit., tav. XVIII. 125, tutte per l'oro. Per il bronzo Cunningham, *op. cit.,* tav. X. 18 (una moneta, *ibid.,* tav. X. 19 ha per errore del monetario il nome MAOI). Vi sono anche delle monete (Gardner, *op. cit.,* tav. XXVII. 8 e Cunningham, *op. cit.,* tav. X. 12) ove il nome del dio appare con la grafia Athosho.

(5) Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVI. 1; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VI. 5.

della stessa identica divinità, ma contraddistinta dal nome MAO. Mao è l'iranico Māh, il dio lunare, una delle più importanti divinità secondo Erodoto I. 131 (1): il mitraismo lo ha identificato con Σελήνη-Luna (2).

Selēnē è dunque qui rappresentata non come divinità femminile, come lo è nel culto ellenico, ma come divinità maschile, quale è stata generalmente considerata in oriente dal babilonico Sin in poi. E abbiamo anche in questo caso, come già in quello precedentemente esaminato di ΗΦΑΙCΤΟC, la doppia serie con la rappresentazione della stessa divinità, l'una volta col nome greco, l'altra col nome kushāna. La stessa divinità si riproduce anche sulle monete di Huvishka, però solamente col nome Mao. Il tipo dell'icona, rappresentata con forme tutto affatto ellenistiche, deve dunque venire da quelle regioni dell'Asia occidentale che adoravano un dio lunare maschile. E infatti la nostra icona presenta molta somiglianza con quella del Mēn frigio, di un culto largamente diffuso (3) e che un'iscrizione di Saittae ci mostra elevato al rango di dio supremo ed unico (4). Caratteristica la stessa lunga asta nella mano: Mēn però porta in capo, generalmente, il berretto frigio. Mēn è anche rappresentato sulle monete romane: si veda ad esempio quella di Massimino di Juliopolis in Bitinia (5). Ma Huvishka ha ancora un'altra serie di monete con la rappresentazione di Mao, ove il dio appare vestito d'abito militare di tipo romano, con la spada al fianco e la destra tesa reggente una corona (6). Questa figura ha invece molta rassomiglianza con quella del dio lunare di Palmira, Aglibol, che è sempre rappresentato in costume militare romano sui monumenti del I-III

(1) Confermato da Strabone, Evandro citato da Zenobio, da Aristide, *Apologia,* VI. 3, e da Epifanio, *Expositio fidei,* 13.

(2) Per le monete di Kanishka con la rappresentazione di MAO si veda Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVI. 9 (oro), XXVII. 3 (bronzo); Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VI. 6. 8. 9 (oro), 10 (bronzo); Whitehead, *Catalogue... Lahore,* tav. XVII. 64 (oro).

(3) Si veda Perdrizet, *Mèn,* in *Bulletin de correspondence hellenique,* XX (1896), p. 56 106; Drexler in Roscher, *Lexikon,* s. v., II, p. 2687-2770.

(4) Keil und von Permerstein, *Zweite Reise in Lydien,* n. 211; E. Peterson, Εἷς Θεός, Göttingen 1926, p. 268 s.

(5) Cfr. W. Wroth, *British Museum. Catalogue of Greeks Coins. Pontus...,* London 1889, tav. XXXI. 9.

(6) Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVII. 18; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. X. 8. 9. 10.

secolo, contemporanei cioè alle nostre monete dei Kushāna (1). Si direbbe dunque che vi sia stato, sotto Huvishka, un cambiamento di provenienza degli artisti che hanno preparato i conî delle monete con la rappresentazione di Mao. Debbo avvertire che nei testi iranici (VII Yašt e III Nyāišn) egli non ha alcun carattere militare.

E veniamo infine alla moneta con la rappresentazione di ΗΛΙΟC, coniata da Kanishka. La divinità, in abiti flosci, ha il capo cinto da un nimbo radiato: tiene la mano sinistra su un anca e la destra distesa (2). La stessa identica figura appare su altre monete di Kanishka, ma col nome di MIIPO o MIOPO, tanto coniate in oro quanto in bronzo (3). Si ripete cioè il medesimo fenomeno che già abbiamo constatato per le divinità prese in considerazione avanti, cioè di una identica rappresentazione del dio, una volta col nome iranico ed una col nome greco. Ora MIIPO è Mithra, identificato con Ἥλιος già nell'iscrizione di Antioco I del Commagene a Nīmrūd Dāġ (4).

Vi è inoltre un altro tipo di monete con la rappresentazione di ΗΛΙΟC, sotto forma di dio militare: è col capo cinto da un nimbo radiato, tiene una mano tesa e con l'altra stringe una spada. Essa non ci è nota se non in un solo esemplare edito dal Wilson (5). Ma la vecchia e cattiva incisione di questo autore non ci permette nessuna considerazione stilistica. Notiamo però che sotto Huvishka MIIPO fu rappresentato in costume militare (6).

Sotto Vāsudeva non abbiamo alcuna moneta con nome greco di divinità: scompaiono quasi totalmente anche quelle con nomi ira-

(1) Si vedano gli esempi riprodotti in Fr. Cumont, *Textes et monuments* cit., p. 102-105, 132-133; M Rostovtzeff, *Caravan Cities,* Oxford 1932, tav. XX. 1, 2. Sulla divinità si veda J. C. Février, *La religion des palmyréniens,* Paris 1931, p. 84-90.

(2) Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVI. 2; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VI. 1, 3; Whitehead, *Catalogue... Lahore* cit., tav. XVII. 53.

(3) Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVI. 10; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VI. 2; Whitehead, *Catalogue... Lahore* cit., tav. XVI. 53. Per il bronzo Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVII. 4 e Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VI. 4.

(4) Si veda Cumont, *Textes et monuments* cit., I, p. 131.

(5) *Ariana antiqua,* London 1841, tav. XI. 16; cf. Von Sallet, *op. cit.,* p. 186; Gardner, *Catalogue* cit., p. 175.

(6) Ad esempio Gardner, *Catalogue* cit., tav. XXVIII. 1-6. Notiamo però che anche in *Yašt* 10. 112 il dio solare porta una corazza d'argento e *Yašt* 10. 112, 128 s. lo dice armato di arco, spada e lancia

nici, in quanto non ce ne sono pervenute se non alcune con la rappresentazione di NANA (Nanaia) e di Ardokhsho, l'iranico Ashi, *la ricompensa,* nel mitraismo identificato con Tyche-Fortuna: tutte le altre hanno Oksho o Ohsho, cioè Shiva. I Kushāna sono dunque completamente indianizzati, cioè maturi per la loro scomparsa come gruppo dominante. Il che avviene ben presto.

Riassumiamo i fatti fondamentali che risultano dalla documentazione che abbiamo qui rapidamente raccolta:

1) Esistono sotto i grandi imperatori kushāna delle monete recanti al rovescio delle rappresentazioni di divinità contraddistinte col loro nome greco, HPAKΛO od HPAKΛO (Ercole), CAPAΠO (Serapis), HΦAICTOC (Efaisto), CAΛHNH (Selēnē) e HΛIOC (Elio).

2) La serie delle monete con Efaisto, Selēnē ed Elio ha parallelamente un'altra serie di monete ove la divinità è rappresentata con le stesse identiche forme, ma è contraddistinta coi nomi indigeni di Athsho, MAO e MIIPO. Si direbbe dunque che si è fatta una doppia emissione, la prima per coloro che leggono il greco e la seconda per coloro che leggono la lingua dei Kushāna ed è in quella solo che conoscono il nome del dio.

3) Le monete col nome greco di Ercole e di Serapis non hanno corrispondenti col nome indigeno. Questo è spiegabilissimo per Serapis in quanto non esisteva (e non poteva esistere) nel pantheon dei Kushāna alcuna divinità che gli corrispondesse. Ma non è spiegabile per Eracle in quanto abbiamo il suo corrispondente in OPΔAΓNO, cioè Vərthraġna, che il mitraismo ha identificato con Ercole (1), che l'iscrizione di Antioco I del Commagene identifica con Ercole-Ares (2) col nome di Ἀρταγνης, analogo forse alla divinità scitica che Erodoto IV. 59 chiama Ercole. E di OPΔAΓNO abbiamo delle monete di Kanishka che lo rappresentano non sotto la forma di Eracle, ma bensì con quella di una divinità militare in piena armatura, con la lancia in una mano, l'altra appoggiata al pomo della spada e portante un elmo sormontato da un uccello (3).

4) Iconograficamente le divinità rappresentate sulle monete dei Kushāna si differenziano completamente da quelle che appaiono

(1) Cumont, *Textes et monuments* cit., I, p. 143, 236.

(2) Cumont, *Textes et monuments* cit., I, p. 131; II, p. 90.

(3) Ad esempio in Gardner, *Catalogue* cit., tav. VI. 14; Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. VI. 14.

sulle monete greco-bactriane o perchè a queste ignote o perchè figurano con aspetti e forme che quelle non ci hanno tramandate. E più precisamente:

Serapis non appare sulle monete greco-bactriane.

Eracle appare sulle monete greco-bactriane coi due tipi di Ercole che si riposa di Eutidemo ed Ercole che si incorona di Demetrio, mentre sulle monete dei Kushāna abbiamo Eracle appoggiato sulla clava puntata a terra e recante sulla sinistra la spoglia del leone nemeo e nella mano il pomo delle Esperidi. Il tipo comincia con Kajūla Kadphises (circa 25-50 d. C.) e può derivare dall'imitazione di monete della repubblica romana: notiamo che Kadphises imita su altre monete la testa di Augusto. Deve dunque venire dall'Asia occidentale.

Efaisto nella monetazione di Kanishka non ha nessuna di quelle particolarità che caratterizzano il dio del fuoco nell'iconografia ellenistico-romana, a meno che la presunta spada che egli tiene sia un martello. Più precisa è la rappresentazione sulle monete di Huvishka, giacchè il dio vi è raffigurato con un martello dal lungo manico e delle grandi tenaglie. Ma su queste monete non porta il nome ellenico, bensì quello di Athsho.

Selēnē esce completamente dal ciclo iconografico greco, in quanto è rappresentata come un dio maschile. L'iconografia si avvicina, sui conî di Kanishka, al Mēn frigio; mentre su quelli di Huvishka (non col nome ellenico ma con quello kushāna di Mao) più assomiglia al dio lunare di Palmira, Aglibol, come lui rappresentato in costume militare.

Elio, sulle monete di Kanishka, salvo il capo cinto di un'aureola radiata, non ha nessuna delle caratteristiche dell'iconografia di Helios-Sol nelle rappresentazioni ellenistico-romane del I-III secolo d. C.: ancor più se ne allontana con la sua rappresentazione di dio militare. È notevole osservare come i Kushāna non abbiano avuta l'altra tanto notevole e tanto diffusa rappresentazione del dio Sole sul suo carro, che pure appare nell'arte greco bactriana. Ne è un bel esempio la moneta del re Platone, datata del 147 era seleucide, cioè 166 a. C. (1) Essa reca al rovescio l'iscrizione ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΠΛΑΤΩΝΟΣ e la rappresentazione di Helios radiato

(1) Gardner, *Catalogue* cit., p. 20, tav. VI. 11. Un secondo esemplare proveniente dal Turkistān fu edito da I. N. Svoronos, in *Journal international d'archéologie numismatique,* XV (1913), p. 187.

con chiton e clamide su un carro trascinato da quattro cavalli e visto di faccia. Quest'ultimo particolare è assai importante: il motivo, tanto diffuso, era apparso nell'estremo oriente greco nelle monete di Andragoras e di Vakhsuvar (? Oxyartes) (1) come su una gemma probabilmente bactriana della collezione Pearse all'Indian Museum di Calcutta (2), ma in tutti questi casi la quadriga è vista di fianco: la moneta di Platone è il primo esempio nell'estremità orientale del mondo greco della quadriga vista di faccia (3), ove forse era stata influenzato dagli esempi sciti (4). Poco dopo la coniazione della moneta di Platone il carro del sole visto di faccia appare scolpito su un pilastro del recinto di Bodh-Gayā nella parte costruita da un re shunga, quindi nel I secolo a. C. (5): nel I secolo d. C. lo vediamo a Mathurā (6), e le sue più tarde rappresentazioni sia in India quanto nel Gandhāra e nell'Afghanistān sono numerosissime, nè qui è il luogo ed il momento di discuterne. La storia del culto del Sole nell'India del nord-ovest e delle sue rappresentazioni è ancora da farsi.

(1) G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (British Museum), London 1922, tav. XXVIII, n. 1 e 6. Sull'identificazione di Andragoras, oltre l'opera del Hill cit., p. CXLVIII-CLX, si veda lo studio dello stesso autore *Andragora,* in *Atti e Memorie dell'Istituto Italiano di numismatica,* Roma 1919, e N. C. Debevoise, *A Political History of Parthia,* Chicago 1938, p. 7 nota 26. Su Oxyartes, Tarn, *op. cit*, p. 101.

(2) *Archaeol. Survey of India. Report 1928-1929,* tav. LV. 4.

(3) Della moneta di Platone non tiene nota G. Hafner, *Viergespanne in Vorderansicht* in *Neue Deutsche Forschungen,* vol. 166. Abteil. Archäologie, vol. II. Berlin 1938.

(4) Si veda ad esempio la tiara del tumolo di Karagodenaškh della seconda metà del IV sec. a. C. o della prima metà del III; cfr. H. Minns, *Scythians and Greeks,* Cambridge 1913, p. 216 s.; M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia,* Oxford 1922, p. 105, tav. XXIII. 1.

(5) Sul pilastro 64, facciata nord. La migliore riproduzione in A. K Coomaraswamy, *La sculpture de Bodhgayā* (*Ars Asiatica,* XVIII), Paris 1935, p. 44 e tav. XXXIII, LIII. 2. J. Marshall, in *Arch. Survey of India, Report 1907-1908,* p. 41 lo dice copia diretta da un prototipo ellenico; Bachhofer, *Early Indian Sculpture,* Pegasus Press, s. d., tav. 43 e p. XXII nega l'interpretazione ellenistica, in quanto, secondo lui, l'arte ellenistica avrebbe sempre rappresentata la quadriga di Elio vista di fianco. Ignora non solo la moneta di Platone, ma i molti esempi ellenistici raccolti da Hafner, *op. cit.* Più esattamente ha visto la derivazione bactriana lo Herzfeld, in *Archaeol. Mitteil. aus Iran,* II (1930), p. 131, pur non conoscendo la moneta di Platone.

(6) Ph. Vogel, *La sculpture de Mathurā* (*Ars Asiatica,* XV), Paris 1930, p. 113, tav. XXXVIII. a.

Ad ogni modo quello che qui conta notare è che Elio sulla quadriga non è documentato nella iconografia dei Kushāna, mentre tale figurazione doveva esistere nel culto popolare, come testificano le rappresentazioni nell'arte del Gandhāra (1). Il che ci porterebbe a concludere che le divinità rappresentate sul rovescio delle monete di Kanishka ed Huvishka non rappresentano il pantheon di tutta la popolazione indigena ma prevalentemente quello della classe dominante. Perchè il carro del Sole non è primitivamente un attributo di Mithra, il MIIPO delle monete dei Kushāna, bensì di Hvarə, il dio solare al cui onore è stato scritto il sesto Yašt, il cui nome trova il suo etimologico equivalente nel sanscrito *svār* e il suo rappresentante nel vedico Sūrya. E i carri del Sole che troviamo rappresentati a Bodh-Gayā, a Mathurā, nel Gandhāra, sono i carri di Sūrya (2).

Qualche studioso (3) ha invece ritenuto sulla base di un disegno che il Wilson diede (4) di una moneta di W°ima Kadphises, che il motivo del carro del Sole figurasse nella monetazione dei Kushāna. La moneta alla quale si riferiscono è oggi ben nota attraverso ottime riproduzioni, infinitamente superiori al vecchio disegno, e ben vediamo che essa non riproduce per nulla la quadriga di Sūrya, bensì il re kushāna quale trionfatore su una biga (si noti, non una quadriga) vista di fianco (5). Essendo tale rappresentazione al diritto della mo-

(1) Si vedano i capitelli con la rappresentazione del carro del Sole di Māla-Tangai e Loriyān-Tangai citati da Foucher, *Art gréco-bouddhique de Gandhāra,* Paris 1905, I, p. 207: e il bassorilievo in steatite proveniente dalla regione fra Pešāwar e Jalālābād (ora al Museo Guimet di Parigi, n. 18575) edito da E. Herzfeld, *Quadrigae Solis et Lunae,* in *Archaeol. Mitteil. aus Iran,* II (1930), p. 130-131, tav. I. Un tempio del Sole esisteva a Taxila, secondo le indicazioni di Apollonio di Tiana: cf. J. Charpentier, *The Indian Travels of Apollonius of Tyana,* Upsala 1934, p. 49.

(2) Non so quale rapporto abbia questa divinità col Sole adorato dagli sciti sotto il nome di Οιτόσυρος secondo Erodoto, IV, 59 (con la variante Οἰτόσκυρος), Γοιτόσυρος in Esichio, s. v. e Γογγόσυρος in Origene, *Contra Celsum,* VI. 39. I. Scheftelowitz, *Die Mithra-Religion der Indoskyten und ihre Beziehung zum Saura- und Mithraskult,* in *Acta Orientalia,* XI (1933), p. 295, nota 1, propone l'interpretazione *Vāhita-sūra "Herr der Erhellung".

(3) Vedi ancora E. Herzfeld, *Die Malereien von Samarra,* Berlin 1927, p. 3, nota 5.

(4) Or sono più di cento anni, in *Ariana antiqua* cit., tav. X. 9.

(5) Cunningham, in *Numismatic Chronicle,* 1892, tav. V. 7. Nella titolatura il re prende il titolo di *sarvalokeswara* "Signore del mondo": ciò

neta è evidente, anche al di fuori dei particolari iconografici ed alla figura del sovrano vero ritratto kushāna, che siamo davanti alla rappresentazione del re. È il tipo indiano del re sul carro che troviamo in India già rappresentato frequentemente nel I sec. a. C., ad esempio sui portali di Sānchī; motivo che è poi passato in occidente (1) e ci appare su uno dei due *skyphoi* del tesoro di Boscoreale rappresentante probabilmente il corteo consolare di Tiberio del 13 a. C., oppure il suo trionfo per la campagna di Germania del 8-7 a. C. (2).

I sostenitori dell'immagine di Sūrya sul carro solare meglio avrebbero dovuto appoggiarsi alla moneta del re Maues (Moa o Moga) che conquistò il Gandhāra e Kapisa fra il 70 e 60 circa a. C., che nel 77 a. C. era in possesso di Taxila e che morì intorno al 58 a. C. Una sua moneta (3) ce lo mostra al diritto su una biga e recante la corona radiata. Giustamente il Tarn (4) pensa che Maues potesse aver addottate delle idee iraniche e che la corona radiata non fosse certo la corona del Sole ma una elaborazione dell'idea di *hvarnah* nel suo senso di "gloria del re" (5), contro Alföldi che estendeva questo concetto alle corone radiate di tutti i re ellenistici (6). Siamo dunque, anche in questo caso, davanti ad un ritratto del re e ad ogni modo in epoca anteriore alla dominazione dei Kushāna in India. Non è però da escludersi che la moneta di Maues abbia influenzata quella di W'ima Kadphises.

Quali conclusioni possiamo trarre da questi quattro punti fondamentali che abbiamo esposto?

farebbe pensare che fu coniata dopo la conquista dell'India e per esaltazione dell'avvenimento. Al rovescio è Shiva. Vedi anche Whitehead, *Catalogue... Lahore* cit., tav. XX. III.

(1) Su questi rapporti fra arte indiana ed arte occidentale si veda il bellissimo studio di A. Ippel, *Indische Kunst und Triumphalbild*, Leipzig 1929.

(2) A. Héron de Villefosse in *Monuments Piot*, V (1899). tav. XXXV. 1.

(3) Cunningham, in *Numismatic Chronicle*, 1890, tav. V. 1 e p. 130. La moneta porta attorno alla rappresentazione del re sul carro la dicitura: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΜΑΥΟΥ. Al rovescio Zeus in trono.

(4) *The Greeks* cit., p. 188.

(5) Che però ne è un significato secondario, essendo il primitivo quello di "cosa buona, desiderata; possessione, fortuna". Su ciò si veda H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Ratanbai Katrak Lectures), Oxford 1943. Sul nome di *hvarnah* si veda anche E. Herzfeld, *Axvarta-Xvarnah-Naphtha*, in *Archaeol. Mitteil. aus Iran*, IX (1938), p. 80 89.

(6) In *Archaeol. Mitteil., Röm. Abt.*, L (1935). p. 139-142.

La prima è che nell'impero dei Kushāna doveva esistere un nucleo importante di popolazione non solo parlante greco ma, ciò che è più importante, pensante in greco. Altrimenti per chi si sarebbero coniate le monete portanti le figurazioni delle divinità elleniche contraddistinte col loro nome ellenico? Non certo per dei buddhisti o dei mazdeisti: per i primi non si attagliavano se non quelle con le loro divinità, Buddha, o ai puri indiani non-buddhisti Shiva o altri dei; ai mazdeisti, quelle con Athsho, Mao o Miiro. Il Tarn ha scritto: "It vould seem that the Greeks gods in India, though they remained as official coin-types or material for artists, had little enough to do with the religion of the people, at any rate in the first century B. C. ...; but it cannot be said how far Heracles and Dionysus were merely Krishna and Siva, and certainly Zeus was almost always the elephant-god of Kapisa" (1). Non so se il dottissimo studioso manterrebbe la sua asserzione per il periodo dal I al IV secolo d. C.; non credo, ma l'attitudine espressa nella sua frase è implicitamente quella di molti indianisti. E ritengo a torto. Lasciamo Zeus e Dioniso che non figurano sulle monete dei Kushāna e tratteniamoci sul caso Ercole-Kṛshna. Che Q. Curtius (VIII. 14) ci parli di una statua di Ercole portata innanzi la fanteria di Poro, che Megastene, Arriano o altri scrittori ci parlino lungamente delle avventure di Ercole in India, tutto questo non prova altro se non che i greci hanno identificato il loro eroe con un eroe indiano di cui le gesta, raccontate ai compagni di Alessandro, si adattavano alle imprese del primo. Ma non certo che gli indiani adoravano Kṛshna sotto l'incarnazione di Ercole. Ed è la stessa cosa se noi dal fatto che nella corte del tempio a triplo īwān di Ashur abbiamo trovata una stele con la rappresentazione di Ercole tutto affatto identica a quella che appare sulla moneta kushāna, pensassimo che la popolazione della Mesopotamia all'epoca parta adorasse Melkart sotto la forma di Ercole: vorrà dire tutto al più che nel regno parto vi erano ancora dei gruppi ellenici o di cultura ellenica che avevano il culto di Ercole, che come tale lo raffiguravano e che, forse, in quel complesso movimento di idee religiose che contraddistingue gli ultimissimi secoli dell'era antica ed i primi della nostra, potevano averlo identificato con Melkart. Ma sia nell'impero dei Kushāna quanto

(1) Tarn, *The Greeks* cit., p. 392. Sulle leggende di Ercole e di Dioniso indiani si veda J. Kennedy, *The Child Krishna, Christianity, and the Gujars*, in *Journal of the R. Asiatic Society*, 1907, p. 964-974.

nel regno dei Parti rimangono sempre delle genti di pensiero greco e di greca religiosità.

Le conclusioni che espongo mi sembrano sempre più confermate se teniamo conto che nell'impero kushāna abbiamo anche, oltre Ercole, Serapis. Quale corrispondente indiano si può trovare a questa divinità così spiccatamente ellenistica? Nel culto della popolazione dipendente dai Kushāna, dalla Bactria alla valle del Gange, non ve ne era, nè tale popolazione ne pensò, tanto che per le monete con la rappresentazione di CAPAΠO e di HPAKIΛO od HPAKΛO non se ne trovano altre corrispondenti, nelle quali le divinità con le stesse forme ed attributi fossero contraddistinte con un nome indigeno.

Dunque nel territorio dominato dai Kushāna vi erano gruppi di popolazione di lingua e di religiosità ellenica, che, per i dati avanti raccolti, doveva provenire dell'Asia occidentale.

A conclusioni altrettanto interessanti ci conducono le monete con le immagini di Efaisto, Selēnē ed Elio che hanno una serie corrispondente con l'identico simulacro del dio, contraddistinto dai nomi Athsho, Mao e Miiro o Mïoro. Si direbbe che per il dio del Fuoco, per quello della Luna e quello del Sole si sia fatta una doppia emissione per una stessa divinità, l'una ad uso della popolazione di lingua e pensiero greco, l'altra ad uso di quella a culto iranico: un po', mi si scusi l'irriverente paragone, come sui francobolli del Belgio si trovano diciture in vallone ed in fiammingo per accontentare i due nuclei degli abitanti. Nè si contesti che su tali monete la Luna è maschile, che anche nell'Asia occidentale era maschile Mēn od Aglibol. E se prendiamo la moneta di Efaisto col suo nome indigeno di Athsho, vediamo che ha l'aspetto e gli attributi occidentali, quasi di Vulcano.

Ciò ci conduce ad un'altra importante conclusione: gli artefici che hanno create le monete dei Kushāna furono almeno in parte genti provenienti dall'Asia occidentale, che recarono nella lontana India forme d'arte ed immagini di dei famigliari alle popolazioni della Siria, dell'Asia Minore o dell'Egitto. In altre parole i monetari dei Kushāna furono almeno in parte degli artefici venuti dall'Asia occidentale. Parte, non tutti. Anche a questo proposito debbo rilevare una piccola svista sfuggita all'eruditissimo ed esattissimo Tarn: egli scrive [1]:

[1] Tarn, *The Greeks* cit., p. 355.

" As the coins of the Kushan Kings after Kajula Kadphises show no moneyer's marks, neither Greek monograms nor Kharoshthi letters, a thing which must reflect royal orders, we are deprived of our best means of judging what Kanishka's moneyers were ". È un male costituzionale degli storici filologi di perdersi completamente quando manca loro il documento scritto. Ma la nuova iconografia nettamente ellenistico-romana, il nuovo stile inaugurato proprio dalle monete di Kanishka non gli dice nulla? Non vede egli che vi è una netta separazione fra la monetazione della prima dinastia dei Kushāna, fino a W'ima Kadphises, cioè monetazione che bene o male (piuttosto male che bene) si riattacca a quella dei re greco-bactriani salvo la nuova iconografia del tipo di Ercole ed altri dettagli sui quali ritorneremo, e quella della seconda dinastia, inaugurata da Kanishka? E lo stile completamente nuovo, così caratteristicamente riattaccato all'arte ellenistico-romana è una cosa che egli non vede? D'altra parte se anche ci atteniamo ai puri documenti filologici, anche in questo aspetto il Tarn è in difetto: ho già accennato alla moneta che attribuisco a Kanishka II e questa porta nel campo del rovescio la lettera brāhmī *pa* (1). Si noti bene, brāhmī e non karoshṭhī, il che è molto significativo, conducendoci a pensare che alcuni almeno dei monetari indigeni che lavoravano per i Kushāna provenivano dall'India centrale, probabilmente da Mathurā. Si direbbe veramente che l'uso del karoshṭhī subisce una crisi sotto la seconda dinastia dei Kushāna: infatti se al rovescio delle monete della prima dinastia vi era regolarmente una iscrizione in tale alfabeto, questa manca sempre da Kanishka in poi. Sulle monete della seconda dinastia non abbiamo se non delle iscrizioni in greco oppure in saka scritto con lettere greche (2). La

(1) Già osservato da J. F. Fleet, in *Journal of the R. Asiatic Society*, 1914, p. 376, che però non è ha tratta alcuna conclusione storica.

(2) Anche nelle iscrizioni lapidarie della seconda dinastia dei Kushāna le iscrizioni in brāhmī formano la grande maggioranza. Se ne può rendersi conto dall'elenco edito da V. Smith, *The Kushān Period of Indian History*, in *Journal of the R. Asiatic Society*, 1903, p. 8-14. Sotto Kanishka abbiamo in Brāhmī le iscrizioni n. 10, 13, 15-24, 26 da Mathurā, e le n. 11 e 25 da Rāmnagar: sotto Huvishka tutte le iscrizioni sono in brāhmī salvo il n. 43 da Wardak, e così sotto Vāsudeva salvo il n. 48 da Ohind. Bisognerà però tener conto di tutte quelle pubblicate o scoperte dopo il 1903 e quindi non comprese nell'elenco suddetto. È vero che una grandissima parte delle iscrizioni della seconda dinastia kushāna provengono da Mathurā, cioè da un ambiente completamente brāhmī. — Il lettore sarà meravigliato da non trovar

frattura della tradizione è importante e deve avere una profonda ragione. In quanto alle lettere indiane nel campo esse le ritroviamo, dopo la moneta che penserei attribuire a Kanishka II, ancora su quelle degli ultimi Kushāna posteriori a Vāsudeva e che ripetono i nomi di Kanishka (col tipo che vediamo sulla moneta attribuita a Kanishka II e non con quello delle monete del grande Kanishka) e di Vāsudeva (1). Nella serie delle monete dei sovrani kushāna i creatori dei tipi iconografici e stilistici non segnano la loro opera, cosa che fanno invece i minori seguaci ed imitatori delle loro creazioni: fra le varie spiegazioni che si potrebbero avanzare è, che se questi furono come penso degli stranieri, il re non permise di mettere un loro segno sulle monete, ciò che invece autorizzò agli indigeni. Ma è un'ipotesi che avanzo in modo assai incerto.

Un altro punto al quale dobbiamo ora accennare è l'uso del greco e il valore di certe lettere sulle monete dei Kushāna.

Che il greco usato sulle monete dei Saka e dei Kushāna sia un pessimo greco è cosa troppo evidente perchè si abbia ad insistere: ma non è questo un caso particolare all'India, in quanto tutto il greco dell'Iran non si dimostra certo migliore. Ma per la seconda dinastia kushāna è notevole osservare l'abbandono delle iscrizioni in prakrito: salvo un caso per Kanishka, abbiamo sempre del saka trascritto con lettere greche, il che mi sembra di forte appoggio alla teoria secondo la quale l'adattamento della lingua saka all'alfabeto greco ha avuto luogo nel Khotan (2) e non in Kapisa come vorrebbe il Tarn. Che il greco fosse perduto come lingua vivente in India già al principio dell'era volgare sembra ormai accertato: potevano essere rimasti dei piccoli nuclei di popolazione che ancora lo conservavano quasi per tradizione famigliare e un certo numero di recenti immigrati

---

mai qui citato il *Corpus Inscript. Indic.*; debbo dire che non ho trovata quest'opera in nessuna biblioteca pubblica italiana.

(1) Si veda l'elenco di tali lettere o sillabe in Cunningham, *Later Indo-Scythians*, in *Numismatic Chronicle*, 1893, p. 119-120 e tav. VIII. Sul significato di queste lettere o sillabe furono emesse varie ipotesi, che qui non è il caso di discutere: perchè non attenersi semplicemente alla spiegazione del nome di monetari, secondo la tradizione greco-bactriana perseverante sotto la prima dinastia kushāna?

(2) Si veda l'esposizione della questione in F. W. Thomas, *Some Notes on Central Asian Kharoṣṭhī Documents*, in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, XI. 3 (1945), p. 526 s. Sulla lingua saka parlata dai Kushān si veda Sten Konow, in *Norske Tidskrift for Sprogvidenskap*, 1939, p. 10.

dall'Asia occidentale che lo parlavano come loro lingua. Ma un punto assai interessante fu osservato, sul quale richiamo l'attenzione senza certo pretendere di risolverlo perchè me ne manca assolutamente la necessaria preparazione filologica. In alcune monete del satrapo saka Kharahōstēs, il suo nome è trascritto XAPAHΩCTEI, dove cioè la H non ha il valore della η greca, bensì della *h* romana; e in alcune del satrapo NAHAΠANAC abbiamo la trascrizione NAAPNAA, cioè con P non in valore di ϱ greco bensì di *p* romano. L'esattezza delle osservazioni fu contestata in quanto Cunningham, Bühler, Rapson, V. Smith leggevano H come M basandosi sulla trascrizione greca del nome in Mambanos data dal *Periplo del mare Eritreo,* ed osservando il Thomas che H non è romano bensì aramaico e contestando la lettura della P (1). La questione se fosse risolta positivamente sarebbe di grande importanza per documentare in India la presenza di artefici romani: ma tutto quanto abbiamo esposto tende a provarlo anche se questo elemento dovesse mancare.

Facilmente essi potevano arrivare per quella via marittima che ci descrive il *Periplo del mare Eritreo* (2), compilato proprio agli inizi

(1) Su tutta la questione si veda J. F. Fleet, *Moga, Maues and Vonones,* in *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1907, p. 129; dello stesso *A Point in Palaeography,* stessa rivista, 1907, p. 1041-1049; dello stesso *The Date of Kanishka,* stessa rivista, 1913, p. 917-919; F. W. Thomas, *The Date of Kanishka,* stessa rivista, 1913, p. 641-643, 1013; A. Master, *A Numismatic Contribution to Middle Indian Phonology,* in *Bulletin of the School of Oriental Studies,* IX. 3 (1938), p. 709-710.

(2) La migliore edizione, dal punto di vista filologico, è quella di H. Frisk, *Le périple de la mer Erythrée, suivi d'une étude sur la tradition et la langue* (Göteborgs Högsk. Arsskr., XXXII), Göteborg 1927: ma manca di un commento storico ed archeologico appropriato. L'edizione W. H. Schoff, *The Periplus of the Erythraean Sea,* New York 1912 è da questo punto di vista parecchio invecchiata. Importanti contributi a tale commentario furono dati da M. P. Charlswort, *Some Notes on the Periplus Maris Erythraei,* in *Classical Quarterly,* XXII (1928), p. 92-100; von Heine-Geldern R., *Orissa und die Mundavölker im "Periplus des Erythräischen Meeres",* Leipzig-Wien 1929; J. Kennedy, *Heraeus* ὁ τύραννος, in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1913, p. 124-127; *A Passage of the Periplus,* stessa rivista, 1913, p. 127-130; *Some Notes on the Periplus of the Erythraean Sea,* stessa rivista, 1916, p. 829-837; *Eastern Kings Contemporary with the Periplus,* stessa rivista, 1918, p. 106-114; W. H. Schoff, *Proposed Identification of Two South-Indian Place-Names in the Periplus,* stessa rivista, 1913, p. 130-133; F. W. Thomas, *A Passage in the Periplus,* stessa rivista, 1913, p. 420-421, e altri che mi sono sfuggiti. Non potei vedere E. Van der Velde, *Études sur le Périple*

del potere dei Kushāna (1). Ma un'altra rotta molto importante era quella che faceva capo al golfo Persico e che serviva specialmente ai mercanti siriani e in primo luogo ai palmireni. Già da tempo si era scoperta a Palmira un frammento di iscrizione dove si parlava della Indo-Scitia (2), ma i recenti scavi dell'agora hanno riportata alla luce una epigrafe del 157 d. C. che è una dedica al celebre mercante palmireno Marco Ulpio Jarhai, che sembra esser stato il patrono del fondaco di Spasino Charax, emanata " dai mercanti che sono ritornati dalla Scitia sulla nave di Ona, figlio di Haddudan " (3). Come si sa, Spasino Charax capitale della Characene, posta alle foci del Tigri, era uno dei grandi porti del commercio con l'Asia orientale. Il collegamento di Palmira coll'India del nord-ovest è ora documentato, e sarà più facile comprendere come sia arrivato nel Gandhāra un tipo della figura del Buddha così caratteristico dell'arte di Palmira e dell'Asia Minore, oppure i rapporti fra l'arte di Haḍḍa e quella di Palmira o la quasi identità dei gioielli dell'uno e dell'altro luogo (4).

Ma una terza via, e forse la più importante, stabiliva la comunicazione fra l'Oriente romano e l'impero kushāna: era la via terrestre

---

de la mer Érythrée. Dissert. Louvain 1931-1932; P. H. L. Eggermont, *The Name of the People of the Besadae. Sequel: A Conjecture about the Periplus Maris Erythraei § 65 initium,* in *Acta Orientalia,* XIX, 4 (1943), p. 288-290. Sui quattro stadi della navigazione si veda Tarn, *The Greeks* cit., p. 363-373. Notiamo che l'Indo-Scitia di cui parlano i testi greci (e la Scitia delle iscrizioni palmyrene che citeremo più avanti) deve corrispondere al territorio dei satrapi saka, che tennero il Surastrene (Kathiawar e Gujerat) fino al V secolo.

(1) Fra il 50 ed il 65 e. v. Si veda M. P. Charlswort, *Some Notes on the Periplus Maris Erythrae,* in *Classical Quarterly,* XXII (1928), p. 92-100: Tarn, *The Greeks* cit., p. 148, nota 4.

(2) J. Cantineau, *Tadmorea,* in *Syria,* XIV (1933), p. 187-188.

(3) H. Seyrig, *Fouilles de l'Agora de Palmyre,* in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres,* 1940, p. 246-247; *Inscriptions grecques de l'agora de Palmyre,* in *Syria,* XXII (1941), p. 258-263, e *Inscription relative au commerce maritime de Palmyre,* in *Mélanges F. Cumont* (*Annuaire de l'Institut de philol. et d'histoire orientales et slaves,* IV), Bruxelles 1936, p. 397-402. Un'altra iscrizione, proveniente dallo stesso scavo, parla di un'altra nave palmirena che fece lo stesso tragitto, ma il nome del comandante non è sicuramente integrabile.

(4) Si veda l'interessante accenno di M. Rostovtzeff, *L'art gréco-iranien,* in *Revue des arts asiatiques,* VII (1931), p. 209, nota 1. Meglio H. Seyrig in *Syria,* XXI (1940), p. 289-292, 304-307.

il cui itinerario nell'interno del territorio romano e del territorio parto è descritto nell'opera di Isidoro da Charax, Παρτικοὶ Σταθμοί ([1]), compilava nell'ultimo quarto del I secolo a. C. ed usata da Plinio ([2]). Ma questo ci porta solamente alla frontiera di quel territorio che poi doveva essere dei Kushāna: Isidoro non conosce la continuazione attraverso la Bactriana verso la valle del Tarim e la Cina, quella che doveva poi essere la celebre " via della seta " ([3]), ed avere una grande importanza economica dal I secolo dell'era volgare in poi ([4]). Sappiamo che già nell'ultima metà del I secolo a. C. dei mercanti indiani erano arrivati sino al limes cinese, come risulta da una annotazione commerciale fatta, su un pezzo di seta, da un mercante indiano occupato nel commercio di quel prezioso tessuto ([5]): e nei primi tre secoli dell'era volgare un'importante colonia di mercanti indiani o parlanti indiano era stabilita nel Khotan, occupati

([1]) L'edizione di W. H. Schoff, Isidore of Charax, *Parthian Stations*, Philadelphia, Commercial Museum, 1914, dovrebbe essere rifatta con un adeguato commentario. Mi pare insufficiente quello redatto da Fūād Safar, *Al manāzil al-Farṭiyah*, in *Sumer* III (Baġdād 1946), p. 165-178.

([2]) Sull'epoca della compilazione Tarn, *The Greeks* cit., p. 53: sull'uso da parte di Plinio, E. Herzfeld, *Sakastana*, in *Archaeol. Mitteil. aus Iran*, IV (1932), p. 5-8.

([3]) Tarn, *Hellenistic Civilisation*, London 1927. p. 206.

([4]) Infatti se nella valle del Tarim si trovarono delle monete greco-battriane, se ne trovarono anche di quelle molto posteriori, di epoca bizantina: vedi P Gardner, in *Numismatic Chronicle*, 1879, p. 274; T. D. Forsyth, in *Journal R Geograph. Society*, XLVII, p. 12; A. F. Hoernle, in *Indian Antiquary*, 1899, p. 46. È assai importante il fatto che Sven Hedin ebbe a trovare nel Khotan una copia centro-asiatica probabilmente da un *solidus* di Giustiniano I posteriore al 538. Vedi Gösta Montell, *Sven Hedin's Archaeological Collections from Khotan* in *The Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Samlingarna) Stockolm, Bulletin*, n. 10 (1938), p. 95 e tav. VII. 5. 7. 8. Se si falsificavano localmente delle monete bizantine, vuol dire non solo che queste circolavano largamente ma anche che vi erano assai stimate. È certamente per la via della valle del Tarim che sono arrivate nella provincia cinese dello Shansi le sedici monete romane da Tiberio ad Aureliano che vi furono trovate (cf. *The Academy*, 1886, n. 730, p. 316), mentre quella di Massimino I (235-238) trovata in Cocincina (cf. *Revue numismatique*, 1864, p. 481) quasi certamente deve essere arrivata per via marittima. Si veda R. Hennig, *Der Hafen Kattigara und der Magnetberg des Ptolomäus*, in *Klio*, XXIII (1930), p. 268. Sarà necessario tener conto dei risultati degli scavi di Oc-Eo in Cocincina, fino ad ora, per quanto io sappia, non pubblicati.

([5]) Aurel Stein, in *Asia Maior*, 1923, p. 367 e 372.

col commercio fra l'India e la Cina. È questa colonia che ci ha lasciati tanti preziosi documenti scritti in kharoshṭhī (1). D'altra parte i soghdiani esercitavano il mestiere di carovanieri fra la Bactriana e la Cina. Ed è da tutti questi che il commerciante siriano Maes Tatianos ebbe tutte quelle informazioni che, passando attraverso l'opera di Marino di Tiro, furono poi raccolte dal geografo alessandrino Tolomeo. Questa " via della seta " passava attraverso il territorio dei Kushāna (2), e basta dir questo perchè si comprenda la grande importanza economica che ciò rappresentava. Non è da escludere che una grande parte dell'oro romano che i Kushāna hanno utilizzato, provenisse appunto per questa via: se la nostra documentazione sui tesori monetari di questa regione è minima, ciò deve dipendere in gran parte dal fatto che essa è ancora archeologicamente quasi inesplorata, in quanto le meravigliose spedizioni di Sir Aurel Stein, di Grünwedel, di Von Lecoq e di tanti altri non hanno potuto, per ragioni ovvie, se non esplorare lo strato superficiale e furono nell'impossibilità di eseguire scavi profondi, i soli che avrebbero potuto documentarci sul problema che ci interessa. Anche dove lo strato superficiale è abbastanza antico, del II o III secolo d. C., come nel ramo meridionale della strada nel suo percorso attraverso la valle del Tarim, non credo sia stata possibile un'esplorazione abbastanza minuziosa. Ad ogni modo il possesso di un gran tratto della " via della seta " cioè dell'arteria del più grande e ricco commercio dei primi secoli dell'era volgare, deve aver costituito la base della potenza economica della seconda dinastia dei Kushāna, e non è forse da escludersi che ragioni commerciali siano state quelle che hanno provocata la lotta fra Kanishka ed i Parti, di cui ci hanno serbato memoria le fonti cinesi (3).

(1) Su queste colonie indiane si veda A. Stein, *Ancient Khotan*, passim.

(2) Sul tracciato e la storia della " via della seta " si veda: Fr. Hirth, *Syrisch-chinesische Beziehungen im Anfange unserer Zeitrechnung*, in R. Oberhummer und H. Zimmerer, *Durch Syrien und Kleinasien*, Berlin 1899, p. 136 s.; A. Herrmann, *Die alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien* (*Quellen und Forschungen z. alten Gesch. und Geographie*, XXI), Berlin 1910; dello stesso *Die Seidenstrassen von China nach dem Römischen Reich*, in *Mitteil. d. Geograph. Gesellsch.*, Wien 1915, p. 472 s.; dello stesso *Die ältesten chinesischen Karten von Zentral- und Westasien*, in *Festschrift für Fr. Hirth*, Berlin 1920, p. 185-198; P. Pelliot, *Notes sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain*, in *Journal asiatique*, 1921, p. 139-145.

(3) S. Lévi, *Notes sur les Indo-Scythes*, in *Journal asiatique*, 1896, II, p. 479.

Su questa " via della seta " non passava solo il prezioso tessuto ma ancora ogni altro genere di mercanzia e commercianti e messi politici segreti (1) od ambasciatori (2), idee (3) ed artisti. Tale è quel Tita, certamente un Tito, che lasciò a Miran dei freschi di puro stile romano da lui firmati (4). E non fu certo il solo, per quanto sia disgraziatamente il solo conosciuto. Gli altri artisti dell'epoca dei Kushāna hanno dei nomi di origine greca: uno appare su un bassorilievo d'arte del Gandhāra con la forma *Minamdrasa,* "[opera] di Menandro" (5), segno del grande ricordo lasciato dal re conquistatore. L'altro nome di artista che frequentemente si cita è quello di Agiśala (Agisalaos) del reliquiario di Kanishka a Shāh-jī-kī-Dherī (6). L'iscrizione va letta:

Dasa Agiśala navakarmi Kanishkasa viharē
Mahasēnasa sangharamē.

(1) Così quel Licota che all'epoca di Augusto fu due volte a Bactra, come risulta da Properzio IV. 3. Si veda Reinaud, *Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie Orientale pendant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne,* in *Journal asiatique,* 1863, I, p. 129-130, 166-169; Debevoise, *A Political History of Parthia,* Chicago 1938, p. 139.

(2) Adriano ricevette una legazione dei re della Bactriana: Elio Spartiano, *Scriptores Hist. Augustae,* XXI. 14; Così pure Antonino Pio: Vittore, *Epitome,* 15. 4. Allora la Bactriana era dei Kushāna; è invece dubbio che da loro provenisse l'ambasciata inviata a Traiano, di cui Dio Cassio, LXVIII. 15.

(3) Parecchi dei propagatori del buddhismo in Cina e dei primi traduttori di testi furono dei Parti: Lewis Hodous, *The Introduction of Buddhism into China,* in *The Macdonald Presentation Volume,* Princeton 1933, p. 231. Il dato si riferisce all'anno 148, cioè sotto Kanishka o il suo successore Vāsishka.

(4) A.-M. Boyer, *Inscriptions de Miran,* in *Journal asiatique,* 1911, I, p. 413-430. Per le pitture: A. Stein, *On Ancient Central-Asian Tracks,* London 1933, p. 109-128, tavv. 54, 57; *Ancient Khotan,* II, tavv. XIV sg., XLIX e LXXI; *Serindia,* IV, tavv. XL-XLII, figg. 134, 136 sg.; F. H. Andrews, *Central Asian Wall-Paintings,* in *Indian Arts et Letters,* VIII, 1 (1934).

(5) H. Hargreaves, *Two Unpublished Gandhāra Reliefs,* in *Arch. Survey of India, Report 1926-1927,* Calcutta 1930, p. 232. È notevole la conservazione, nel nome, del greco *nu.*

(6) D. B. Spooner, *Excavations at Shāh-jī-kī-Dherī,* in *Arch. Survey of India, Report 1908-1909,* p. 49; dello stesso *The Kanishka Casket Inscriptions,* ibid. *Report 1909-10,* p. 135-141; J. H. Marshall, *Notes on Archaeological Exploration in India,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1909, p. 1056-1061.

> Lo schiavo Agisalaos il sopraintendente delle opere al vihāra di Kanishka nel saṅghārāma di Mahasēna.

Se il termine è rettamente tradotto con *sopraintendente,* Agiśala non è un artista, l'esecutore del reliquiario, ma il direttore (forse solo amministrativo) delle opere del re (1). Ci troveremo cioè davanti ad un caso analogo a quello che si riscontra nelle ben più tarde iscrizioni monumentali arabe per quei nomi introdotti con la formola " per le mani di... ".

Agiśala si dice schiavo, *dasa* ; il che forse va inteso nel senso iranico di *āzāt,* cioè di persona che non fa parte della nobiltà (2). Probabilmente egli era un greco proveniente dalle antiche colonie elleniche ancora sussistenti nel territorio dei Parti. Ma anche potrebbe essere uno schiavo del re, al quale egli avrebbe affidato l'amministrazione e la direzione delle sue opere di costruzione e d'arte. A questa interpretazione ci indurrebbe un testo che non è certo storico, ma che contiene dei dati di indiscutibile valore storico. Parlo degli *Acta Thomae,* che la chiesa cattolica ha classificato fra gli apocrifi (3). In essi si racconta che il re Gundaforo (Γουνδαφόρος) aveva incaricato il mercante Abbane (Ἀββάνης) di riportargli dalla Siria un abilissimo architetto, al quale potesse affidare la costruzione di un grande palazzo. Il Cristo vende ad Abbane Thomas, il quale parte col siriano per la via marittima, raggiunge il regno di Gundaphoros e poi quello del re Misdeo (Μισδαῖος). È stato facile identificare Gundaforo col re indo-parto Gundophar, ma una acuta analisi dei nomi contenuti negli *Acta* ha condotto il Lévi (4) ad identificare Misdeo con Vāsudeva, l'ultimo dei grandi sovrani kushāna, e anche a riconoscere sotto il nome di uno dei suoi figli la forma Gusaṇa, cioè Kushāna. Il redattore del testo ha dunque fatto una grande

(1) Si veda l'identica interpretazione per l'iscrizione dello stūpa di Mānikyāla data da Lüders, *The Manikiala Inscription,* in *Journal of the R. Asiatic Society,* 1909, p. 663-666.

(2) M. I. Rostovtzeff and C. B. Welles, *A Parchement Contract from Dura-Europos,* in *Yale Classical Studies,* II (1931), p. 52; H. W. Bailey, *Iranian Studies,* in *Bulletin of the School of Oriental Studies,* VI. 4 (1932), p. 953-955.

(3) Se ne vedano le edizioni di Max Bonnet, *Supplementum codicis apocryphi,* I. *Acta Thomae,* Lipsiae 1883 e *Acta Philippi et Acta Thomae,* Lipsiae 1903.

(4) *Notes sur les Indo-Scythes,* in *Journal asiatique,* 1897, II, p. 27-42.

confusione di dinastie e di epoche, e si deve pensare che egli lo redigeva almeno non prima della fine del III secolo d. C. in un ambiente (Edessa?) dove si avevano molte ma non troppo precise notizie dell'India.

Comunque sia, ai suoi lettori, egli non poteva raccontare che nel loro paese si presentavano degli emissari di re indiani a comperare degli artefici, se questo fatto non si fosse parecchie volte verificato, ed i lettori stessi ritenessero come naturale e vera la vendita di Thomas in qualità di artefice al mercante Abbane, messo ed agente del re indiano (1). È questo uno dei piccoli dettagli locali sui quali il redattore di un testo apocrifo non mente, sapendo che altrimenti si tradirebbe con troppa facilità. Questo forse può spiegare la qualifica di schiavo data ad Agiśala, e documentare l'esportazione di artefici siriani verso l'impero dei Kushāna. Ed è probabilmente così che vi sono arrivati gli incisori che hanno preparati i punzoni delle monete che abbiamo descritte. Incisori che debbono avvicinarsi a quelli che hanno eseguito i sigilli di cui molti ci sono noti attraverso le impronte ritrovate da sir A. Stein sui documenti scavati a Niya nel Khotan, che furono giudicati d'epoca e di mano romana, del II o del III secolo (2). Il momento della loro esecuzione mal si può determinare, perchè un sigillo può passare di padre in figlio, essere usato qualche secolo dopo la sua esecuzione che non è per nulla in rapporto con la data del documento sul quale fu applicato. Il sigillo con la figura di Atena Promaco è quasi certamente stato eseguito in India, data l'iscrizione in kharoshṭhī, se pur questa non fu applicata in seguito: la provenienza degli altri da Seleucia, a cui pensa dubitativamente il Tarn, mi sembra da escludere (3).

E con gli incisori chissà quanti altri artefici romani sono giunti in India: si può forse negare che è scolpita da mano romana senza alcun influsso locale, quella statuetta rappresentante un fiume che il

(1) Sappiamo che un re indiano fece domandare a Seleuco dei fichi, del *gluku* e un sofista. Ma il sofista fu rifiutato per la ragione che "presso i greci non è permesso vendere un sofista". Nel mondo romano gli artefici, che non sono dei filosofi, molte volte erano però degli schiavi.

(2) Si vedano le riproduzioni in M. A. Stein, *Sand Buried Ruins of Khotan,* London 1904, figg. a p. 365 e 376; *Ancient Khotan,* Oxford 1907, frontispizio e p 354-357, tav LXXI: *Serindia,* Oxford 1921, p. 216, 258, 1250, 1260, tav. V, XX, XXVII.

(3) *The Greeks* cit., p. 365-366.

Marshall donò al museo di Taxila? (1). Potrei ancora ricordare i vetri di Begram, certamente provenienti da un'officina siriana (2). E in senso inverso la statuetta eburnea certamente di epoca kushāna trovata a Pompei (3) non documenta forse la venuta in Italia di un indiano od il ritorno di un romano in patria dopo un viaggio in India? Altri esempi potrei facilmente citare, ma ciò esce troppo dall'argomento che qui ho preso a trattare. È sulle monete dei Kushāna, e specialmente quelli della seconda dinastia e portanti delle diciture greche per il nome delle divinità rappresentate, che io volevo richiamare l'attenzione e sulla loro tipologia ed il loro stile ellenistico-romano. Naturalmente l'indagine deve essere completata, estendendola anche a quelle monete che portano solamente nomi in saka, onde ben chiarire a quali fonti hanno attinto coloro che fissarono le forme iconografiche del pantheon kushāna.

(1) Dutta Gupta, in *Archaeological Survey of India, Report 1930-1934,* p. 267 (7) b, tav. CLIV. b.

(2) J. Hackin, *Deux verres peints d'origine syrienne mis au jour (chantier R. 10) à Begram (Afghanistan),* in *Mélanges offerts à Mr. R. Dussaud,* Paris 1939, II, p. 941-945. Cf. dello stesso autore: *Recherches archéologiques à Begram,* Paris 1939, n[i]. 172-237.

(3) A. Maiuri, *Statuetta eburnea di arte indiana a Pompei,* in *Le Arti,* I, 2° (1939), p. 111-115; J. Ph. Vogel, *Notes on a Ivory Statuette from Pompei,* in *Annual Bibliography of Indian Archaeology,* XIII, Leyden 1940, p. 1-5; A. Ippel, *Statuetten aus Pompeji,* in *Archaeol. Anzeiger,* 1939, p. 350-375. Teniamo presente che la statuetta può essere venuta a Pompei anche indirettamente, attraverso, ad esempio, il mercato di Alessandria dove Dio Chrysost., *Orat.* XXXII, 413, 20 segnala nel I sec. d. C. la presenza di una colonia di mercanti indiani e sciti. Sulla presenza di indiani in Egitto vedi U. Monneret de Villard, *La scultura ad Ahnas,* Milano 1923, p. 86-91.

RECENSIONES

D. K. Hill, *The Fertile Crescent. Art and History of Bible Lands as Illustrated in the Walters Art Gallery*. Baltimore 1944. The Trustees. In-8°, 32 pp., 29 figs. Doll. 0.30

Ein kleiner praktischer Führer für die mesopotamisch-syrischen Kunstschätze der Walters Art Gallery, der dem Besucher die vorchristliche Kunst dieser Länder in den geschichtlichen Zusammenhang mit der Bibel stellen will. Knapp das Wesentliche sagend, flüssig geschrieben, bietet er in den ausgezeichneten Abbildungen die schönsten Stücke der Sammlung. Daher wird er auch dem Archäologen, dem ja diese Schätze erst seit kurzer Zeit zugänglich sind, von Wert und Nutzen sein.

Obwohl in einem solchen Führer natürlich keine wissenschaftlichen Fragen erörtert werden sollen, möchte Rezensent doch diese Gelegenheit zu einigen kleinen Hinweisen benutzen. S. 9 ist von der sumerischen Statue gesagt, sie habe eine Inschrift auf der rechten Schulter "in very archaic cuneiform, which has not yet been deciphered". Das kann doch wohl nur heissen, dass die Zeichen so abgeschabt sind, dass man sie nicht mehr genau erkennen kann. Es sei mir gestattet, hier ein kleines Erlebnis zu erwähnen. Vor etwa 12 Jahren wurden uns (bei Gelegenheit eines Kongresses) in der Ny Carlsberg Glyptothek in Kopenhagen zwei altsumerische (neu erworbene) Sitzstatuen gezeigt, von denen der Führer, ein Herr des Museums, uns sagte, sie seien ohne Inschrift. Tatsächlich konnte ich aber auf der rechten Schulter der einen ohne Schwierigkeit die Reste einer altsumerischen, natürlich stark verwischten Inschrift erkennen. Mit einiger Mühe hätte man auch wohl einige Zeichen lesen können. Leider war damals keine Zeit mehr, diese Arbeit zu unternehmen. — S. 27 wäre eine Wiedergabe des zweiten Genius der Walters Art Gallery wünschenswert. Denn hierbei sind ganz kleine Unterschiede von Wichtigkeit, die man nur auf einer guten Abbildung sehen kann, so z. B. ist er nach rechts oder links gewendet, trägt er zwei Dolche im Gürtel oder drei, wie ist der Halsschmuck, wie das Kopfdiadem usw.; vgl. dazu E. F. Weidner, *Die Reliefs der assyrischen Könige* (Berlin 1939), der einer Auffassung der Genien als Priester günstig ist.

Rom. A. Pohl.

Arnoldus VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani. Tomi II pars prior. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti.* Città del Vaticano 1947 Bibliotheca Apostolica Vaticana. In-4°, XII-479 pp.

Den schweren Zeiten zum Trotz ist nun ein weiterer Band des Kataloges der koptischen Handschriften der Biblioteca Vaticana erschienen. Obwohl er ein sehr stattlicher Band von fast 500 Seiten ist, bildet er doch eigentlich nur den ersten Teil des zweiten Bandes und umfasst die Codices Barberiniani orientales 2 und 17 sowie die Codices Borgiani coptici 1-108.

Leider ist Monsignore Adolph Hebbelynck, der mit Arn. van Lantschoot den ersten Band verfasste, im Jahre 1939 im Alter von 80 Jahren gestorben; doch hat er noch einen Teil des zweiten Bandes ausgedruckt gesehen. Der Druck dauerte ja, wie die den Normen beigesetzten Daten ausweisen, vom 20. 6. 1938 bis zum 24. 5. 1947. Der Verf. widmet in diesem Band des Kataloges dem verstorbenen Altmeister der belgischen Koptologen einen herzlichen Nachruf mit einer kurzen Lebensgeschichte des Verstorbenen.

Die hier behandelten Kodizes sind durchwegs jüngeren Datums. Sehr viele stammen von der Hand Raphael Tukis, der für seinen Gebrauch zahlreiche Abschriften aus Vatikanischen Kodizes machte. Die Mehrzahl hat wie die im ersten Band behandelten Handschriften liturgische Texte zum Inhalt. Doch sind auch eine ganze Reihe biblischer, hagiographischer und patristischer Texte (durchwegs im bohairischen Dialekt) dabei sowie auch alte Grammatiken und Wörterbücher des Koptischen, in denen zum Teil auch der saïdische Dialekt berücksichtigt ist. Nur gelegentlich sind in den beschriebenen Kodizes auch andere Texte enthalten.

Die Beschreibung ist in genau derselben Weise durchgeführt wie im ersten Band. Wir bewundern auch hier wieder dieselbe Sorgfalt, Ausführlichkeit und peinliche Genauigkeit. Die Handschriften sind sehr eingehend dargestellt, so dass sich der Benützer schon aus dem Katalog ein verlässliches Bild machen und ersehen kann, welche Teile ihn interessieren. Allem koptisch oder arabisch Wiedergegebenen ist auch eine Übersetzung beigegeben. Die Beschreibung erstreckt sich natürlich auch auf die Schrift, das Kolophon und den Einband und gibt die früheren Signaturen an.

Wir freuen uns, dass die Museen in Rom während des Krieges nicht schwiegen und dass dieses schöne Werk trotz allen erschwerenden Umständen wieder in der höchst vorbildlichen Ausführung, die keinen berechtigten Wunsch unerfüllt lässt, erschienen ist. Hoffentlich ist es Herrn Kanonikus van Lantschoot gegönnt, den Schluss des schönen, wichtigen Werkes unter günstigeren Umständen zu vollenden. Wir sehen dem zweiten Teil des zweiten Bandes, der die älteren Handschriften behandeln wird, mit grosser Spannung entgegen.

Wien. WALTER TILL.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Excavations at Brak and Chagar Bazar

E. Douglas Van Buren – Rome

It is with the greatest satisfaction that we welcome the full account, so long awaited and ardently desired, which Mr. Mallowan has now given of the excavations conducted by him at Tall Brak in the region of the upper Khabur River, as well as at the not far distant Chagar Bazar (1).

In the Introduction the author states the problems of chronology raised by the discoveries and compares these finds with related material from other sites. In Part I he sets forth the evidence for the prehistoric settlements and the contribution of Brak and Chagar Bazar to archaeology, and gives an estimate of the population in ancient times; he treats of agriculture, cereals, animal remains, the probable reason for the disappearance of the larger mammals, the timber in use, the diverse influences in the country and the changes of political control in the course of centuries. He then discusses the ceramic innovation in the Mitannian period and the subsequent diffusion of "Nuzu" pottery. This general setting is followed in Part II, 1, by a more detailed account of the buildings excavated at Brak. Part II, 2 deals with the third brief campaign of excavations in the Spring of 1937 at Chagar Bazar.

Part III, which is to appear in the subsequent number of *Iraq*, will consist of descriptions of the plates, a catalogue of the objects from both sites with an ample analysis of the material and a comparison of it with analogous finds from other places, the appendices and index. The disadvantage of this system is that a wealth of interesting small finds are illustrated in the excellent plates, but it will be necessary to wait for many months to learn exactly where each object was found, and to read the author's description of all of them and his reasons for the dates he assigns to them.

It is a pity that in these brief campaigns of necessarily superficial excavations it was not possible to penetrate to the earlier occupational

(1) M. E. L. Mallowan, *Excavations at Brak and Chagar Bazar* in *Iraq* IX (1947), pp. 1-87, pls. I-LXXXIII.

levels. That such investigations would be extremely profitable is testified by the splendid dish illustrated on Pl. LXXIX, 4, for it bears witness to the high degree of culture prevailing at Brak in the Tell Halaf period.

The temple of the Jamdet Nasr era at Brak was situated on the southern flank of the large oval mound, and was separated from what was later the higher, residential quarter by a broad ravine. It seems expedient for the sake of convenience to retain the denomination of the 'Eye-Temple' given to the sacred edifice by the excavator "because of the thousands of eye images or idols discovered within the precinct and buried in the temple platform", although the 'Eye-God', to whom it is supposed to have been dedicated, seems a problematical figure. It was at least the fourth of a series of sacred edifices which must have stood upon an artificial terrace or platform, each successive building phase being erected over its predecessor and easily distinguishable by the colour of the bricks used, red, grey, and again red, thus forming a complete parallel to the series of platforms disclosed at Eridu (1). At Brak, unfortunately, the mound in places was badly denuded, and it was not found possible to trace the outer edge of the terrace wall, or even to lay bare one corner.

In the earliest level investigated only the horizontal line of platform could be traced; as it was constructed of bricks red in tone this stratum was given the name of the 'Red Eye-Temple', and was attributed to the time of Uruk IV.

The grey brick stratum above it was strewn with small objects, and it is suggested that they were votive offerings which remained *in situ* after the destruction and abandonment of the temple. The builders of the succeeding level, regarding them as a sacred deposit, ceiled them over as they lay. It would be a work of supererogation to comment on these small objects before the appearance of the catalogue. The legend of buried treasure must have lingered long, for in the Akkadian and subsequent period treasure-seekers sunk eight vertical shafts and dug out a whole network of subterranean passages underneath the Eye-Temple platform. As gold was probably the primary object of their quest they did not take or else cast aside quantities of small antiquities which they deemed valueless. The excavator thinks that this would account for the mass of objects found in the area at some distance beyond the south wall of the Eye-Temple and near the shafts 4 and 5 (Pl. LVII). It is unlikely that the plunderers transported what they considered worthless spoils very far before abandoning them; therefore the original location of the objects must have been at or near the spot where they were re-discovered. That fact suggests that the sacred edifice of the grey brick stratum may not have been directly below the later Eye-Temple, but may have stood upon a more southerly part of the platform. A similar shifting of the focal point in a sacred area can be observed in the Eanna precinct at Uruk. Concerning points like this the catalogue would be most helpful.

(1) Seton Lloyd and Fuad Safar, *Eridu. A Preliminary Communication on the First Season's Excavations, January-March 1947*, in *Sumer* III (1947), pp. 85-111.

Of the platform above the gray stratum nothing remains except the red brick walls and a white plaster foundation of a building designated the 'White Eye-Temple'. It is suggested that the big clay cones with a depression in the middle of the top surface, found embedded in the packing of the sanctuary floor of the Eye-Temple, had been used to decorate the temple which preceded that building. It must be remembered, however, that wherever similar immense cones have so far been discovered they had not been used in mosaic-work on a temple, but had adorned the façade of a platform; at the archaic building beneath the *bît rêš* area at Uruk, which may be attributed to the period Uruk IV *b*, the wall-surface of the platform was encrusted with big clay cones baked greenish-yellow and blue-black (1); in the splendid group of buildings of the same period in the Eanna area they formed the upper border of the platform (2), as they did at Tell Uqair (3), and apparently at Ur in the archaic area beneath the zikkurat of the Third Dynasty of Ur (4).

The third building level was eventually covered over by the platform of the so-called Eye-Temple, a building attributed to the period Uruk III *a* on the basis of the type of the mosaic decoration and by comparison with the evidence from other sites where the chronological sequence was more clearly stratified (5); the accuracy of that dating seems confirmed by the fuller information now given us. As at Tell Uqair and at Eridu the interior walls were laid directly on the white plaster pavement of the platform. The external walls, on the contrary, were based on a slightly projecting stone plinth 80 cm. in height, and were revetted with stone buttresses on three sides of the temple, the south side being the only one without traces of stone. This recalls that at Al 'Ubaid, during the investigations heneath the platform of the Early Dynastic temple, the remains of a wall-foundation consisting of irregular limestone slabs came to light at the bottom of the trial trench cut into the southern corner of the platform (6). The external walls of the Eye-Temple were ornamented with a simple arrangement of wide recesses between buttresses, and in one of the recesses on the outer face of the southern wall a strip of mosaic decoration made with slender clay cones coloured red was preserved. The central element of the edifice was a cella, three times as long as it was wide, flanked by smaller chambers on either side, an unusual feature being the dissimilarity between the two halves. In the western wing were three moderate-sized chambers, but No. 1 was the only one of them which gave direct access into the cella. The eastern wing comprised two small courts and a number of narrow service chambers. It is suggested that Court No. 12, which had a niche in the north wall, together with the rooms grouped symmetrically around it, formed a self-contained unit, a shrine subsidiary to the main cult. As far as it has

(1) Heinrich, UVB IX, pp. 28-9, pl. 34, a, b; X, pp. 28-9, pl. 29, a.
(2) Heinrich, UVB IV, pp. 13-17, pls. 7, b, 9, b.
(3) Seton Lloyd, JNES II, 2 (1943), p. 143, pls. VIII, *b*, XXVIII, A.
(4) Woolley, *Ur Excav.* V. *The Ziggurat,* p. 6.
(5) Van Buren, *Archaic Mosaic Wall Decoration: Artibus Asiae* IX (1946), pp. 338-9.
(6) Delougaz, *Iraq* V (1938), p. 6.

been possible to ascertain the only means of egress to the outside in the whole complex were the twin entrances in the north wall of the sanctuary, an arrangement like that in the White Temple at Uruk and in Temple VII at Eridu.

The inner walls of the sanctuary were whitened with gypsum plaster and adorned with strips of red limestone-inlay and copper pannelling. It is somewhat difficult to understand where the eight-petalled stone rosettes were inserted, for on p. 60 we are told "the white-washed walls [of the sanctuary] were decorated with coloured stone rosettes", and the plan (Pl. LVII) indicates that they were on that part of the eastern wall of the sanctuary which stretched from the south wall to the entrance to Room No. 9; on p. 32, however, the author writes: "eight-petalled stone rosettes which ornamented the outer face of the north wall". Perhaps that statement is a slip for the *south* wall, because only a small part of the outer surface of the north wall is preserved, and it seems as if the only piece where the rosettes could have been placed would have been above the stonework in the recess between the north-west buttress and the angle buttress to one of the twin entrances to the sanctuary. If the rosettes really formed part of the external decoration the façade of the temple at Brak must have been the forerunner of the decorative scheme adopted with enrichments in the temple at Al 'Ubaid. Perhaps the catalogue will enlighten us as to whether there were two sets of rosettes, one for internal, the other for external decoration.

Against the south wall of the sanctuary was a structure termed indifferently 'altar' or 'podium'. It was richly adorned with an "empanelled frieze composed of fretted bands of white limestone and grey shale encased by a surround of gold strip". This rich decoration suggests that the structure was not an altar but a podium like those in the White Temple and its precursors at Uruk [1], and in the temple at Tell Uqair which [2], with its painted decoration, was a forerunner of the painted podium at Mari [3]. This theory is strengthened by the discovery on the floor close to the structure of a life-size eye-socket, perhaps the last vestige of a cult statue which once stood upon it.

Scanty traces of a heavy stone buttress at the north-east corner of the temple, we are told, "perhaps indicate that there was a broad stone tower in this angle". The north-west corner gives no hint of such an arrangement, and it is worth noting that the isolated buttress exceeds the outline of the temple ground-plan, and is of limestone, whereas the other existing stone buttresses are of basalt. Might this not be an indication of a rebuilding, or at least a new revetment of the building?

In the Early Dynastic period the temple of the late Jamdet Nasr Age was built over and the level was raised almost 2 m. to make a platform for yet another sacred edifice. The meagre remains of this building can be traced at the south-west end of the Eye-Temple, and consist of a strip of

[1] UVB VIII, pp. 32, 37, 43, pls. 19, 20, b.
[2] JNES II, 2 (1943), p. 140, pls. IX, *a*, X. See Or. 15 (1946), p. 500.
[3] *Syria* XVIII (1937), pp. 70, 328, fig. 3, pl. XXXVII, 1.

pavement of plano-convex bricks with a circular depression in the middle of the upper face, a portion of a wall composed of rough blocks of gypsum, a stone door-socket, and an apparently empty alabaster foundation box. Unfortunately there is no reference to the precise find-spot of the fictile revetment slab, ornamented with punched rings in incised squares, shown on Pl. XXX, 2, where it is described as part of the "Mural decorations of the Uruk and Jamdet Nasr periods from the Eye-Temple platform". Nevertheless, at Uruk in the archaic Eanna area clay slabs and corner-pieces adorned in identical fashion were discovered. At first they were believed to have formed part of an early decorative scheme, but were later proved to have belonged to the period Uruk I^1 ([1]), that is to say, to the end of the Early Dynastic epoch. The absolute identity of technique and design between them and the slab found at Brak would seem to imply that the latter was part of the mural decoration of a temple of the period Early Dynastic III.

The temple of the Early Dynastic period can have had only a brief existence, for it seems as if all memory of the sacred area must have passed away when Naram-Sin stamped his name on the mud bricks used to construct a palace, with a frontage of over 100 m. in length, which covered over the whole site so that the area once occupied by the Eye-Temple was incorporated within the south-western wing of the Akkadian building. In ground-plan it resembles the Old Palace at Ashur more closely than it does the Akkadian palace excavated at Tell Asmar. The entrance, with its special set of offices, was on the west side; apart from them, the palace consisted of four large courts flanked by long, narrow magazines. To judge from the numerous stone arrowheads heaped around and from the extreme thickness of the external walls the building may have been intended to serve as a fortress in case of attack, and this may explain why there was apparently only one entrance in the whole lay-out. There is no indication that the building as a whole had an upper storey; therefore the ladies of the ruler's family would have been unable to enjoy the cool breezes on the flat roof. There seems, indeed, a complete lack of any of the amenities of even a modest residence. There are no traces of any sanitary arrangements like those so amply and efficiently installed in the palace at Tell Asmar ([2]); nor is there any arrangement for cooking, such as a hearth or oven. To account for the comparatively few objects yielded by the palace it is thought to have been "thoroughly looted as well as burned". With the exception of a few clay pots, there are no indications of the necessities of daily life, no kitchen utensils, no table service, none of the little, useful articles of toilet such as combs or mussel shells to hold cosmetics, dear to the owner but of no intrinsic value and therefore useless to plunderers. Most of the finds are said to have belonged to the Sargonid period, but "there was also an admixture of objects from earlier levels which had been disturbed when the deep foundations of the palace were dug"; as a rule, when workmen, engaged in digging foundations, come upon gold objects

([1]) Jordan, UVB II, pp. 35-6, fig. 19; Lenzen, UVB XI, pp. 9, 22.
([2]) Frankfort, OIC No. 17, pp. 29-33.

they do not leave them lying about on the floors of the new building. The few gold and copper ornaments which came to light seem to have been such as might have been casually lost by their wearers; others may have been contained in a coffer, of which all that remains are the fragments of engraved bone inlay found scattered in Court No. 2. They are compared with the inlay friezes from Kish and Mari which belong to the period Early Dynastic II, but to judge from the small drawings of them (Pl. LXIV), they bear a closer resemblance to engraved shell and bone plaques from Lagaš, which may be dated late in the Early Dynastic III period. Only three of the clay tablets discovered were still legible; they comprised lists of workmen and of commodities. The seals and seal impressions were such as might have been used in any locality where business was transacted. Taken all in all, a study of the restored ground-plan of the enigmatic building gives the impression of a vast business warehouse or administrative establishment rather than the residence of a ruler surrounded by his household.

Quantities of ashes in many of the magazines are taken to prove that Naram-Sin's building perished by fire. But it cannot have been entirely destroyed, for in the time of the Third Dynasty of Ur a new construction, almost identical in ground-plan, arose upon the old foundations. In it were a clay bulla and a tablet, both bearing the name of Ur-Nammu who, consequently, is claimed as the probable builder. Most of the buildings erected by that ruler arouse admiration by the high quality of workmanship they manifest; the Third Dynasty building at Brak, however, was technically far inferior to the Akkadian work of Naram-Sin's building. It also seems strange that Ur-Nammu, who in his buildings at Ur, Uruk, Senkerah, Nippur and Eridu, stamped his name on multitudes of the bricks used in construction, should not have inserted a single inscribed brick into the walls he erected at Brak.

Investigations of the mound at various points were amply rewarding in the information they furnished as to the conditions prevailing in the Khabur region in historical times. At Site C. H. the group of Akkadian private houses on the eastern side of the palace were in a ruinous condition. When they were rebuilt or built over in the time of the Third Dynasty of Ur many of the precious objects, such as clay tablets and jewellery, were preserved, it is suggested, as family heirlooms. The theory is interesting because, if true, it would imply continuity of tradition and prove that the houses erected in the Neo-Sumerian period were inhabited by the direct descendants of the owners of the Akkadian dwellings. In Room 12, adjacent to the chapel with its decorated altar, a sealed vase containing precious ornaments of the Sargonid Age was buried directly beneath the beaten mud floor; Room 6 yielded another vase filled with gold treasure and other objects. A collection of pots, mostly Akkadian in type, was found near Room 10. The seals and seal impressions ranged from the Jamdet Nasr to the Neo-Sumerian period.

High up on the north-eastern flank of the mound at Site E. R. lay the remains of a house in which three main floor levels could be traced. In the top level was a house of the Third Dynasty which perhaps continued to be occupied even after the destruction of the contemporary palace. The

finds, including clay tablets, in Level 2 were all of the Akkadian period; Level 3 was probably work of the end of the Early Dynastic or beginning of the Akkadian period. Bread ovens and pottery prove that the building was domestic in character, but the clay tablets, which were of a business nature, may indicate that some of the rooms were dedicated to administrative purposes. Here, also, was a hidden hoard of treasure, concealed in a black burnished cup. In Level 3 the usual black and grey burnished wares came to light, but in the two upper levels there was an admixture of ribbed and incised pottery.

A large private house with rooms grouped about a court was disclosed in Site F. S. Here also three floor levels could be traced, the earliest being Akkadian. Apart from pottery of various types, some tubular ribbed faience beads, and a copper spear-head, the finds were meagre, for the ground had been much disturbed. Still more ruinous were the houses in Site H. H., for only wall-stumps, strips of pavement at intervals, and vestiges of one or two vaulted graves could be traced. Only from the four well-defined floor levels could stratified evidence be obtained. These floor levels yielded a remarkable ceramic sequence, beginning with sherds of black burnished Akkadian ceramic, followed by a number of incised sherds. Above them in Level 4 Khabur ware began to appear. In Level 3 white painted Nuzu ware begins to overlap late specimens of Khabur ware: some coarse pottery with designs of birds in black paint on a buff ground were discovered, as well as a delicate cup with a bird design in white paint, and sherds of pinkish clay decorated with broad red bands. In the two upper levels white painted Nuzu ware was increasingly prevalent. We must await the appearance of the catalogue for a full discussion of this important ceramic sequence.

Part II, Section 2, describes the excavations at Chagar Bazar in 1937, which were important because they supplied evidence for a more accurate dating of the Khabur and Nuzu wares. Several graves were examined; the funerary furnishings proved to be of considerable interest. The work on the houses in Level 1 was resumed. In an official building, newly uncovered, was a room filled with clay tablets belonging to the time of Samsi-Adad I and his son, the governor Iasmaḫ-Adad. Many of the tablets were resting on potsherds, fragments of what were originally the clay trays on which the tablets had been arranged. Scraps of matting and woodwork lying on the floor led the excavator to conclude that "the tablets on their pottery trays may once have been contained in baskets on wooden tables or shelves". What is more important is that some of the fragments of trays were of coarse Khabur ware painted with red stripes; hence that particular variety of Khabur ware cannot be later than the lifetime of Iasmaḫ-Adad. In consequence, at Chagar Bazar the evidence seems to show that in Level 1 A, dated by the tablets to the time of Samsi-Adad I and his son, the first examples of painted Khabur ware appear. In Level 1 B the coarser and larger varieties of that ware were in the majority, but more delicate painted specimens were also known. In Phase C painted Khabur ware appeared in great abundance all over the site, while in Phase D smaller and thinner-walled varieties of Khabur ware predominated. In the last Phase E the older types of Khabur ware, such as the tall vases decorated with rectilinear designs, disappear; but

there were fragments of button-based and cylindrical vases, and a solitary sherd of white painted Nuzu ware came to light.

In his Introduction Mr. Mallowan speaks of the complete mental readjustment necessary before it is possible to resume work which had to be laid aside for six years. This lengthy interval between the time when the Report was begun and when it was finished accounts for a few contradictory statements in the text, a few alternative spellings of place names. But these small blemishes can easily be condoned, and everyone will applaud Mr. Mallowan for his courage in resuming his task, congratulate him upon the important results of his excavations, and look forward eagerly to the appearance of the catalogue for the interesting information he has promised to give us.

Archäologischer Bericht aus Anatolien (*)

Halet Çambel – Istanbul

1. Grabung in Alacahüyük und Umgebung

Die Ausgrabungen der Türkischen Geschichtskommission in Alacahüyük wurden auch im Jahre 1947 unter Leitung von H. Koşay fortgeführt. Während in der Kampagne von 1946 hauptsächlich in der hethitischen Schicht der Zeit vor dem Neuen Reich, insbesondere der des Alten Reiches (viel Keramik, u. a. Fruchtteller, doppelhenklige Becher, gedrehte und bemalte althethitische Ware zusammenlaufend mit bemalter Alişar III-Keramik, ein Napf mit erhabenem Löwenkopf, usw.; vgl. *Belleten* XI, 1947, S. 163 f) und in der kupferzeitlichen Schicht gearbeitet worden war, wurde im Jahre 1947 vor allem eine Tiefgrabung in der chalkolithischen Schicht vorgenommen. Es ergab sich, dass diese Periode von sehr langer Dauer gewesen sein musste und zum grossen Teil eine Vorstufe der kupferzeitlichen Periode Alacahüyüks darstellte (Fig. 1-2) (1). Besonders interessant ist, dass eine Keramik mit erhabenen Spiralmotiven, die in Anatolien bis jetzt nur aus der kupferzeitlichen Stufe des Karaz Hüyük bekannt ist, auch hier angetroffen wurde (vgl. auch AJA 51, 1947, 152-7 und *Artibus Asiae* 10, 1947, 34-42).

(*) Anmerkung der Schriftleitung. Bei Neugrabungen können Abbildungen nur so weit beigefügt werden, als sie von den Ausgräbern zur Verfügung gestellt werden.

(1) Die Abbildungen sind dem Beitrag H. Z. Koşay's, *A Contribution to Central-Anatolian Prehistoric Ceramics* in *Artibus Asiae* 10 (1947) 34-42 mit gütiger Erlaubnis der Schriftleitung von *Artibus Asiae* entnommen, wofür wir hier recht herzlich danken.

Untersuchungen in der Umgebung von Alacahüyük ergaben 1946 eine phrygische Burg mit Stadtmauern nebst Türmen in Demirciçeşme bei Yeniköy (letzteres ist der Fundplatz eines kleinen hethitischen Reliefs; vgl. *Belleten* I, 1937, S. 223, Abb. 2). Im vorigen Jahre (1947) wurde eine chalkolithische Station (die vom Ausgräber als der wichtigste Fund dieser Kampagne bezeichnet wird) auf einem Hügel bei Göllüce, 12-15 km nördlich von Alacahüyük, entdeckt. Eine kurze Untersuchung ergab phrygische Kulturreste mit einer 3-4 m dicken chalkolithischen Kulturschicht darunter. Letztere ergab die Reste einer reichen Knochen- (bes. Bohrer und Spitzen), Obsidian- und Silexkultur. Die Keramik stimmt mit der zeitgenössischen Ware von Alacahüyük überein. Knopfähnliche und tierförmige Henkel kommen vor. 95 % der Tonware ist unverziert, 5 % indessen ist mit eingestochener Punkt-, eingeritzter oder bemalter geometrischer Linearverzierung versehen. Des weiteren fanden sich ein Idol und ein einziges Kupferbeil.

2. Grabungen am Karahüyük, Elbistan und bei Fraktin, Kayseri

Im Auftrage der Türkischen Geschichtskommission unternahmen N. und T. Özgüç im Sommer 1947 eine sechswöchentliche Grabung auf dem 500 m × 300 m grossen und 21 m hohen Karahüyük, 12 km entfernt von Elbistan. Das Hauptergebnis dieser ersten Kampagne war eine grosse hieroglyphenhethitische Inschrift von 2,5 m Höhe und einem Gewicht von 2 Tonnen, die auf 3 Seiten beschriftet war. Sie stand in situ neben einem Opferbecken in der Nähe eines grösseren Gebäudes. Eine Strasse führte vor der Inschrift vorbei. Nach Aussage der Ausgräber soll die Inschrift, die vollkommen intakt zu Tage kam, sowohl den Herrscher- wie auch den dazugehörigen Stadtnamen enthalten. Die Kleinfunde bestanden aus Keramik (u. a. halb menschen- halb tierförmige Vasen, ein hammelförmiges Tiergefäss, ein polychromes Gefäss mit Drachendarstellung und Vasen mit Reliefverzierung), Armbändern, Nadeln, Lanzen- und Pfeilspitzen und einer Anzahl von Siegeln. Alle diese Funde sollen in die Zeit um 1200 v. Chr. gehören.

Nach Abschluss der Arbeit auf dem Karahüyük unternahm die Expedition weitere Sondagen bei Fraktin, bei dem hethitischen Felsrelief südöstlich von Kayseri. Näheres über die Resultate ist bis jetzt noch nicht bekannt.

3. Grabung auf dem Karatepe, Kadirli

Im Herbst 1947 wurde im Auftrage der Universität Istanbul, unterstützt von der Direktion der Museen in Ankara und der Türkischen Geschichtskommission, die seit einiger Zeit geplante Grabung auf dem Karatepe (vgl. Or. 16, 1947, S. 414) unter wissenschaftlicher Leitung von H. Th. Bossert und der Mitarbeit von Bahadır Alkım, Halet Çambel und Nihal Ongunsu (Universität Istanbul) unternommen. Der Karatepe ist ein befestigter Hügel am Ufer des Ceyhan Flusses, wohl ein Grenzfort eines späthethitischen

Reiches, das im Zusammenhang mit dem des gegenüber liegenden Hügels, des Domuztepe (der Baureste derselben Zeit als auch solche aus römischer Zeit aufweist), eine Art Flusssperre bildet.

Während der zweieinhalb Monate lang dauernden Kampagne konnte die Stadtmauer des Karatepe mit ihren rechteckigen Türmen und ihren drei Toren vollkommen aufgenommen werden. Es wurden ausserdem zwei, ihrem Plane nach T-förmige Torbauten freigelegt, die zu zweien der drei Tore gehören und von denen eines an der nördlichen, das andere an der südlichen Seite der Stadtmauer gelegen ist. Beide Anlagen, die von mehreren Türmen flankiert waren, waren von aussen her durch je eine breite Rampe zugänglich. Während die nördliche Anlage auf eine Strasse mündete, führte die südlich gelegene auf ein weiteres, ziemlich vollkommen zerstörtes Gebäude zu, in dem eine mit einer altsemitischen Inschrift versehene Königsstatue auf einem Stiersockel stand. Der Unterbau beider Toranlagen bestand aus grossen Basaltblöcken. Diese waren im unteren, nördlichen Bau mit wenigen Ausnahmen vollkommen erhalten, im oberen, südlichen Bau indessen hatten sie durch einen grossen Brand, der die oberen Gebäude zerstörte, grösseren Schaden erlitten. Beide Anlagen zeigten ausser grossen Portallöwen und Sphingen eine grosse Menge von Inschriften und Reliefs. Die ungewöhnlich langen Inschriften, die ganze Blöcke bedeckten und z. T. auf dem Sockel weiterliefen, waren sowohl in altsemitischer wie auch in hieroglyphenhethitischer Sprache abgefasst, wobei erstere jeweils auf der linken, letztere immer auf der rechten Seite der Bauten (vom Eingang aus gesehen) standen. Es steht zu erwarten, dass durch diese Gegenüberstellung der Texte und mit Hilfe der altsemitischen Inschriften grosse Fortschritte in der Entzifferung des Hieroglyphenhethitischen gemacht werden können, da es sich nach den Feststellungen von H. Th. Bossert bei den in Karatepe gefundenen hethitischen Hieroglypheninschriften um Paralleltexte zu den phönizischen Inschriften handelt. Die Reliefs sind von einer sehr grossen Mannigfaltigkeit, sowohl in der Technik und im Stil als auch in den Darstellungen, die einen anatolisch-hethitischen, nordsyrischen, ja sogar ägyptischen Einschlag offenbaren. An Kleinfunden ist ausser einer gewöhnlichen Gebrauchskeramik und einigen wenigen Metallgegenständen nichts Wesentliches zu verzeichnen. Aus den Funden wie auch aus den Inschriften geht hervor, dass die gesamte Anlage auf dem Karatepe in ein und dieselbe Zeit (etwa 7./9. Jh. v. Chr.) gehört, d. h. in die Regierungszeit eines einzigen Herrschers, des Fürsten Asitawa(n)das, Königs der Danuna, der die Stadt nach Angabe der Inschriften nach seinem Namen "Asitawa(n)da" benannte.

Weitere Untersuchungen in der Umgebung ergaben noch manche interessante Resultate. Die Arbeit auf den Karatepe soll voraussichtlich im Frühjahr weitergeführt werden.

4. Arbeiten in Gözlükule, Tarsus

Die im Frühjahr 1947 weitergeführte Grabung in Gözlükule soll voraussichtlich noch in diesem Jahr zu Ende geführt werden. Während der letzten Kampagne wurde hauptsächlich unter die erste bronzezeitliche Schicht

vorgedrungen. Es fanden sich vor allem Lehmziegelhäuser, die aus 2-3 Zimmern bestanden, und eine monochrome Keramik mit Überzug und weissinkrustierten Linearmustern, u. a. einzelne bemalte Scherben. Die tiefsten der bis jetzt erforschten Schichten sollen bis in die erste Hälfte des 3. Jahrtausends hinaufreichen.

Kürzlich reiste G. M. A. Hanfmann (Harvard University) nach Tarsus, um die nachhethitischen Funde für die endgültige Publikation zu bearbeiten.

5. Grabung auf dem Soğuksu Tepe, Mersin

Die von J. Garstang geleitete Ausgrabung auf dem Soğuksu (Yümük-)Tepe, die auch in diesem Jahr weitergeführt werden soll, erstreckte sich während der letzten Winterkampagne 1946/47 (vgl. Or. 16, 1947, S. 413) auf den Süd-Westabhang des Hügels, der dem Flusse zugekehrt ist (vgl. *Belleten* XI, 1947, S. 359 f.). Die hier neu aufgedeckten Bauschichten XVI-XXVI erschlossen hauptsächlich die protochalkolithische Periode und die letzten zwei Schichten des Neolithikums. In ersterer fanden sich rechteckige Lehmziegelhäuser, mehrere übereinanderliegende Vorratsgruben, deren Rundböden verschiedenen Durchmessers mit Kieselsteinen ausgelegt waren, Hockerbestattungen nebst Schmuckbeigaben, die in Erdgruben mitten in der Siedlung beigesetzt worden waren, und eine zum grössten Teil für den Grabungsort typische, einfach bemalte Keramik, die nach Ansicht der Ansgräber dem ' Hassuna archaic ' (von Tell Hassuna bei Ninive) nahestehen soll. In den als neolithisch bezeichneten Schichten kam ein Haus mit drei kleinen Zimmern zutage, dessen Wände aus Kieselsteinen erbaut waren. Eine entwickelte monochrome Ware mit Farbüberzug und eingeritzten Linearmustern, die eine gelblich-weisse Pastenfüllung zeigen, wurde gefunden. — Als Hauptresultat der letzten Kampagne wird vom Ausgräber die Ähnlichkeit der Mersinschen Ware mit der von Hassuna hervorgehoben. Es besteht kein Zweifel, dass ein Vergleich, wie der Ausgräber ihn zwischen den Kulturen von Soğuksu Tepe XVI-XXVI und von Tell Hassuna Ia und bes. Ib-VI ziehen will, zu wichtigen Schlüssen führen kann.

6. Grabung am Tell Açana bei Antakya

Über die abschliessende Ausgrabung von L. Woolley am Tell Açana (das alte Alalaḫ) im Frühjahr 1947 liegen jetzt schon kurze Berichte vor (vgl. *Belleten* XI, 1947, S. 360 ff.; ILN, 25. Oktober 1947, S. 470 ff.).

Der Ausgräber scheint sich bei dieser letzten Kampagne hauptsächlich dreierlei Aufgaben gestellt zu haben: die Verfolgung der Kulturschichten bis auf den gewachsenen Boden, die Aufdeckung des ältesten der übereinanderliegenden Tempel und die Aufklärung mancher noch ungeklärter Punkte(1).

Zwecks Verfolgung der Kulturschichten wurde ein tiefer Schacht südlich des Palastes von Yarim-Lim angelegt und verschiedene Bauschichten (XI-XVI)

(1) Die Abbildungen sind aus der ILN, 25. Okt. 1947 mit gütiger Erlaubnis von Sir Leonard Woolley genommen. Die Schriftleitung dankt recht herzlich für das grosse Entgegenkommen.

aufgedeckt, in denen weder Brandspuren noch Steinbauten (sondern ausschliesslich solche aus Lehmziegeln) anzutreffen waren und die überraschende Neuigkeiten boten. Bauschicht XI enthielt einen grösseren Bau mit neben einander liegenden Zimmern, von welchen einige staunenswerterweise gewölbt waren und den der Ausgräber wegen des Abdruckes eines Siegelzylinders der Akkadzeit in die Periode um 2500 v. Chr. datiert. Bauschicht XII war nicht weniger interessant, da hier eine mit grossen Lehmziegelsäulen (diese hatten einen Durchmesser von etwa 120 cm und standen bis zu einer Höhe von 3 m empor) verzierte Fassade eines grossen Gebäudes (wahrscheinlich eines Palastes) zutage kam, welches durch einen in der darunterliegenden Schicht gefundenen Siegelzylinder (der Zeit der Königsgräber von Ur) in die Zeit um etwa 2800 v. Chr. datiert wurde (Abb. 3-4). Da solche Säulen nirgends aus Nordsyrien oder Nordmesopotamien, wohl aber aus dem 4. Jahrtausend v. Chr. in Uruk bekannt sind, denkt der Ausgräber an enge Beziehungen mit den Sumerern. — Die Bauschichten XIII-XVI waren relativ weniger interessant. Sie enthielten an Stelle grosser Bauten nur kleine Häuser mit festgestampften Lehmböden und weissverputzten Wänden. Stein- und Metallfunde waren in diesen Schichten (im Gegensatz zur Keramik, die reichlich vertreten und vielartig ist) recht spärlich. Letztere ist zum grössten Teil monochrom, enthält aber doch eine kleine Zahl bemalter Stücke (bes. tiefe Näpfe und bauchige Krüge mit hohen Hälsen und kleeblattförmiger Mündung, die mit Tierdarstellungen zwischen Horizontalbändern und geometrischen Motiven verziert sind [Abb. 5-6]). Sie ist von den tiefsten Schichten an auf der Töpferscheibe gefertigt und zeigt schon zu Anfang solch fortgeschrittene Züge wie Ringfüsse und Bandhenkel. Trotzdem die Gründung Alalaḫs nicht genau datiert werden kann (leider verhinderte der Grundwasserspiegel das Hinunterdringen bis zum gewachsenen Boden), möchte L. Woolley damit doch bis ins 4. Jahrtausend v. Chr. hinaufgehen, obgleich eine solch entwickelte Keramik bis jetzt aus dieser frühen Zeit nirgends bekannt ist. Nach Ansicht des Ausgräbers ist die relativ am nächsten stehende Vasengattung die bemalte Ḫabur-Keramik von Mallowan, die ungefähr ins 18. Jh. v. Chr. gehört. Die riesige Zeitspanne zwischen diesen Daten möchte er durch eine ausserordentliche Langlebigkeit der bemalten Ware von Alalaḫ erklären, da letztere in der XVI. wie auch in der X. und IX. Bauschicht angetroffen wird, in der VII. verschwindet, aber nach dem Sturz der Yarim-Lim-Dynastie, wenn auch nur auf kurze Zeit, wieder in den Vordergrund tritt. Er erklärt somit die Ḫabur-Ware als späte Phase einer in Alalaḫ 2000 Jahre alten Tradition.

Auf der Suche nach einem bisher unbekannten noch älteren Tempel stiess die Expedition auf den hochinteressanten und komplizierten, aus 4 übereinander liegenden Bauten bestehenden Grabkomplex des Yarim-Lim (wohl aus dem 18. Jh. v. Chr.) zwischen dem Königspalast und dem Tempelbezirk (Abb. 8). Von oben nach unten fand sich zuerst ein einräumiger rechteckiger Raum, der mit dem Palast in Zusammenhang stand und gleichzeitig verbrannt war und darum als Kapelle angesprochen wird. Er enthielt eine halbkreisfömige Zementfläche nebst Stufenaltar. Ein wunderbarer Dioritkopf, vielleicht das Portrait des Yarim-Lim selbst, bildet den Hauptfund dieses Raumes (Abb. 7). L. Woolley sieht in ihm — aus nicht angegebenen Gründen

— das einzige bis jetzt ins althethitische Reich datierbare Dokument und meint, es könne beinahe von einem sumerischen Meister stammen. Am selben Orte fanden sich ein aus Ägypten importierter Statuenkopf, ein irdenes Kohlenbecken mit menschlichen Rundfiguren (Abb. 9), Keilschrifttafeln, eine Basaltlampe usw. Unter dem Fussboden befand sich eine dicke, aus einer massiven und regelmässigen Lehmziegelfüllung bestehende Schicht, in der nichts als ein paar Goldobjekte zutage kamen. Darunter folgte ein Lehmziegelgebäude, dessen Türen und Wände so niedrig waren, dass man nur kriechend hineingelangen konnte. Es war innen mit (wohl beim Ausheben des Grabes angetroffener) älterer Keramik angefüllt, mit Baumstämmen und Stroh überdacht und mit einer aussen verrussten Lehmziegelmauer eingefasst. Auf diesen Bau folgte wiederum eine Füllschicht (bestehend aus grossen Steinen und Erde, die mit 2 etwa 1000 Jahre älteren Scherben der Schicht XII-XIV vermischt war), die ein weiteres Gebäude, eine Art 'Mastaba' bedeckte. Letzteres bestand aus einem Dromos nebst Vorraum mit Säulen- oder Pilasterbasis und Ziegelboden. Es war gleichfalls mit grossen Steinblöcken ausgefüllt und zugepflastert. Tiefer darunter fand sich ein Brunnen mit Ziegelwänden und kariertem Querschnitt, der voll Wasser, schweren Steinen und verschiedenen Füllschichten war. Es erwies sich leider als unmöglich, weiter als etwa 4 m unter den Wasserspiegel vorzudringen, obgleich L. Woolley annimmt, dass die Aschenurne des Königs nicht sehr viel tiefer sein kann. Wichtige Resultate in Hinsicht auf die hethitischen Bestattungssitten dieser Zeit konnten aus diesen Fundumständen gewonnen werden. Nach Ansicht des Ausgräbers wurde bei der Bestattung zunächst eine etwa 18 × 45 m grosse Fläche in einer Tiefe von etwa 9 m mit Treppenanlage ausgehoben. Hernach wurde ein Schacht von 6 m Tiefe für die Aschenurne angelegt. Dieser Schacht wurde nach der Beisetzung mit grossen Steinen ausgefüllt. Darüber folgten verschiedene Füllschichten und Bauten, von denen die königliche Kapelle den vierten und letzten überirdischen Bau darstellte.

Die während derselben Kampagne ausgeführten fünftägigen Untersuchungen in Tell eṣ Ṣeyh, einem kleinen Wohnhügel 4 km von 'Açana entfernt, ergaben, dass es sich hier um eine ausschliesslich in der chalkolithischen Periode bewohnte Siedlung handelte. Das Grundwasserniveau verhinderte ein Vordringen bis zum gewachsenen Boden. Die oberen Schichten ergaben eine Menge von Silex- und eine ziemliche Anzahl von Obsidianmessern, eine einzige Kupfernadel, Stempelsiegel mit Tierdarstellungen und geometrischen Motiven. Die Keramik war vollkommen handgemacht und enthielt recht viele bemalte Stücke, die, mit Hängebögen und Dreiecksmustern mit Gitterfüllung verziert, der gleichartigen Ware des Soğuksu Tepe nahestehen (Abb. 10). Dieser Typ wurde weiter unten von Scherben mit Punktverzierung (in der Art der chalkolithischen Ware vom Tell Halaf) abgelöst. Unter dem Wasserniveau fand sich eine mit einem Überzug versehene monochrome Ware, die nach L. Woolley der Tell Tainatschen Gattung, die unter der syro-hethitischen Schicht zutage kam und somit der anatolischen Keramik des oberen Neolithikums entspricht. Keine der an diesem Orte gefundenen Typen ist vom Tell Açana bekannt, sodass die hier belegte Periode nichts anderes als eine Vorstufe von Açana sein kann.

7. Kurze Reisenotizen

Die von B. Landsberger (Universität Ankara) und seinem Assistenten K. Balkan im Herbst 1947 unternommene Studienreise erstreckte sich im wesentlichen auf die Gebiete von Gazi Antep, Urfa, Maraş und Malatya. Wichtige archäologische Zentren sowie die Herkunftsorte verschiedener Reliefs und Inschriften wurden besucht, so z. B. in der Gegend von Zincirli: Gazibaba Tepesi bei Islahiye (Herkunftsort des Reliefs Bossert, *Altanatolien,* Nr. 958), Pancarlı Hüyük (Fundort des Orthostaten *Altanatolien,* Nr. 818), die Fundstätte der sogenannten Hadad-Inschrift bei Gercin (vgl. *Ausgrabungen in Sendschirli,* 45 ff.; vermutlich Begräbnisplatz der Könige von Sam'al), Gercin, Elbistan Hüyük (vgl. *Ausgrabungen in Sendschirli,* 332), der Steinbruch und das Bildhaueratelier bei Gesemek (südl. Islahiye, vgl. *Ausgr. in Sendsch.*, 14 und 53); in der Euphrat-Gegend: Samsat und das gegenüberliegende Kantara, Belkıs und der Horum Hüyük nördlich davon; in der Umgebung von Harran: Anaz (s. RLA s. v.), die chalkolithische Station von Til Anbar, Sultan Tepe, Eski Harran, Harran, Yarımca, Vahşiye; die Gegend von Suruç (dem alten Sarug); in Gaziantep und Umgebung: Gazi Antep (Stadt und Burg), Dülük (das antike Doliche, vermutlich assyrisches Verwaltungszentrum), Tel Hüyük, Çağdın (Fundort des Kultreliefs Bossert, *Altanatolien,* Nr. 567), Til Başar, Çatallı, Küştam (vielleicht alt Kištam); Maraş.

Zwei Inschriften (das Bruchstück einer assyrischen Königsinschrift aus Kantara und eine in situ stehende Stele mit Mondsymbol und assyrischer Inschrift aus Yarımca) und fünf Reliefs wurden gefunden Über 20 Siegel und eine grosse Menge von Keramik wurde an den verschiedenen Stellen aufgesammelt und zahlreiche für die historische Geographie wichtige Beobachtungen gemacht.

Eine Studienreise nach Nordanatolien und in die Gegend von Antalya wurde im Herbst 1947 von den Mitgliedern des Anthropologischen Instituts der Universität Ankara veranstaltet. Eine Reihe von neueren vorklassischen Stationen wurde festgestellt und z. T. untersucht.

S. Alp und E. Akurgal (Universität Ankara) unternahmen im Spätherbst 1947 eine Reise in die Gegend zwischen Kayseri und Gezbel, um die in dieser Gegend liegenden hethitischen Felsreliefs näher zu studieren. Ein neues Felsrelief wurde etwa 100 m südlich von dem schon bekannten Relief von Taşçı aufgefunden. Es trägt den Namen des Urḫitešup. Ausserdem wurden einige Wohnhügel bes. der hethitischen Zeit zwischen Incesu und Aksaray und Umgebung studiert sowie manche Kleinfunde geborgen.

Nachtrag zu Or 16 [1947] 414, unter Nr. 6. In Çapali ist keine hieroglyphenhethitische Inschrift gefunden worden.

Archäologischer Bericht aus Ägypten

Ursula Schweitzer – Kairo

Saqqara

Saqqara-Süd

Im Wiuter 1939/40 wurden vom Service des Antiquités unter Leitung von Zaki Y. Saad Effendi Ausgrabungen in dem Gebiet zwischen der Stufenpyramide und dem zur Unas-Pyramide führenden Aufweg unternommen (1). Südlich von diesem und zur Hälfte von ihm überdeckt stiess man auf die aus Lehmziegeln erbaute Kammer einer Mastaba, in der sich eine hölzerne Scheintür (Höhe 2 m, Breite 1.50 m) befand. Sie bestand aus 14 Einzelteilen, die durch hölzerne Haken zusammengehalten wurden. Die Darstellungen zeigen den königlichen Beamten und seine Frau in versenktem Relief. Nach dem Stil der Inschriften und der Lage der Mastaba scheint das Grab in die 4. oder an den Anfang der 5. Dynastie zu gehören.

Eine Gruppe von sieben Mastabas wurde in der Nähe der Nordseite der Unas-Pyramide freigelegt. Bedeutsam ist unter ihnen die Mastaba einer Königin Nebet, . Die Szenen behandeln die im alten Reich üblichen Themen, zum Teil ist die einstige Bemalung noch gut erhalten (Abb. 1). An der Westwand des 2. Raumes tritt im Gefolge der Königin auch eine Zwergin auf. Darstellungen von Zwergen sind aus anderen Mastabas wohl bekannt, hingegen scheint für Zwerginnen ausser dem vorliegenden Fall bis jetzt nur ein weiteres Beispiel aus Giza zu existieren: ein Tanzrelief aus der 6. Dynastie, auf dem eine Zwergin sich unter den übrigen Mädchen befindet (2). Auch in baulicher Hinsicht bietet die Mastaba Neues. Im westlichen Teil der Anlage trifft man in einem Gang 4 tiefe Nischen an, die vermutlich zur Aufstellung von Statuen dienten (Abb. 2). Diese Nischen, in den Pyramidentempeln üblich, sind sonst in Mastabas unbekannt. Da das Grab nahe dem Totentempel des Unas liegt und der Name dieses Königs sowohl auf einem Block der Mastaba wie auch auf dem Unterteil einer kleinen Steatitstatuette erscheint, die in der Mastaba gefunden wurde, schliesst der Ausgräber hieraus, dass Nebet die legale Gemahlin des Unas gewesen sein müsse. Weiterhin ist aus dem benachbarten Grab der Prinzessin Idut (3) eine Darstellung bekannt, die die Prinzessin im

(1) *Annales du Service* 40, S. 675 ff.

(2) H. Junker, *Giza* Vorber. 1928. Diesen Hinweis verdanke ich einer brieflichen Mitteilung von Prof. A. Scharff, München.

(3) Entdeckt 1924 von C. Firth; veröffentlicht von Marcamalla, *Le Mastaba d'Idut*, 1935.

Boote zeigt, während hinter ihr eine Frau steht, die durch die Beischrift als "Amme Nebet" bezeichnet ist. Falls diese mit der Königin Nebet identisch ist, wäre Idut eine Tochter des Unas.

Stilistisch ist ebenfalls in die 5. Dynastie zu datieren die Grabanlage einer Frau Ḫennut , die sowohl in ihrer Grösse wie in der Art der Darstellung der der Nebet entspricht. Leider ist sie stark zerstört, da viele Blöcke zum Bau benachbarter saïtischer Gräber wiederverwendet worden sind. Diese beiden Mastabas sind im Norden durch eine schmale Strasse von fünf weiteren getrennt, die ebenfalls in einer Reihe von Westen nach Osten liegen. Die erste von Westen gehörte einem Siegelbewahrer des Königs , der das schon bestehende Grab seines Vaters für seine eigene Bestattung wesentlich vergrösserte. Die Darstellungen bieten einige seltenere Details und sind von sehr guter Arbeit. Die nächste Mastaba trägt den Namen eines Vezirs . In einer der Kammern, die im Gegensatz zu dem sonst verwendeten Relief nur gemalt ist, befindet sich eine hübsche Szene, die mehrere Diener beim Bereiten von zwei Betten zeigt. Von der dritten Mastaba ist heute nur noch eine Kammer an Ort und Stelle, ein Teil der übrigen Anlage wurde 1907 in das Chicagoer Museum verbracht. Der Eigentümer des Grabes, Prinz war möglicherweise ein Sohn des Unas und Bruder der Idut, deren schon länger bekannte Mastaba die vierte der Reihe bildet. Das Niveau der letzten liegt 5 m tiefer als das der Umfassungsmauer um den Tempelbezirk des Djoser. Sie gehört dem Vezir *Meḥu* , der unter den drei ersten Königen der 6. Dynastie gelebt hat. Anscheinend war er ein reicher Grundbesitzer, da allein 40 seiner Ländereien namentlich aufgeführt sind. Die Mastaba wurde 1940 von dem Architekten Abd el-Salam Effendi vom Sand geleert und in Stand gesetzt (1) und vermittelt besonders durch die ausgezeichnet konservierten Farben einen starken Eindruck. Vom Eingang im Osten führt ein langer schmaler Gang zu einem kleinen Vorraum, durch den man die Kultkammer des betritt. In dieser fällt zunächst die grosse, aus einem einzigen Block gearbeitete Scheintür (Höhe 3,10 m, Breite 2,05 m) auf, deren dunkelrote Bemalung Assuaner Granit imitiert, während das leuchtende Gelb der Hieroglyphen Gold vorstellen soll. An der Nord- und Südwand sieht man den Toten am Speisetisch, die langen Opferlisten und die Reihen der Opferträger in gutem Flachrelief ausgeführt, dessen starke Farben sich wirkungsvoll von dem blaugrauen Hintergrund abheben. Nördlich der Kultkammer liegt der Serdab, südlich und ebenfalls aus dem Vorraum zugänglich,

(1) *Annales du Service* 42, S. 417 ff.

die stilistisch weit weniger gute Kultkammer eines .
Besonders auffallend sind die Darstellungen des Ganges durch ihre Lebhaftigkeit und die Verwendung teilweise neuer Motive (Abb. 3), so z. B. eine grosse Schildkröte, die sich im Fluss unter den Fischen befindet. Durch eine Türe in der Nordwand des Ganges betritt man einen grossen offenen Hof, dessen überdachte Westseite einen von zwei Pfeilern getragenen Porticus bildet. Unter diesem befindet sich der Zugang zu der 5 m tiefer liegenden unterirdischen Sargkammer, die in Form eines ⊤ aus dem Felsen gehauen ist.

Östlich von der erwähnten Mastabagruppe wurde eine grosse Anzahl von anthropoïden Särgen aus der saïtischen und ptolemäischen Epoche gefunden, die über das ganze Gebiet zwischen den Pyramidenanlagen des Djoser und Unas zerstreut waren. Zum Teil enthielten sie noch Mumien, Schmuckgegenstände, Amulette und andere Objekte. Von dazugehörigen Oberbauten wurden keine Spuren entdeckt. Ausserdem wurden 27 Scheintüren freigelegt, von denen sich aber nur ein Teil in situ befand. Die meisten sind aus Kalkstein, an einigen sind noch Farbspuren sichtbar (Abb. 4). Sie alle gehörten Beamten, die unter den Königen Unas, Teti und Pepi lebten und deren Mehrzahl als Priester uud Priesterinnen dem Kult für den verstorbenen König dienten.

Im Winter 1941/42 wurden 5 saïtische Gräber freigelegt, von denen das grösste sich südöstlich der Mastaba der Ḫennut befindet (1). Schon im vorhergehenden Jahre waren die Arbeiten an dem Grabschacht begonnen worden, der die gewaltigen Ausmasse von 10,90 m × 8 m erreicht. In einer Tiefe von 22 m befindet sich die Grabkammer, deren gewölbte Kalksteindecke mit Inschriften bedeckt ist. In der Decke sind in gleichen Abständen 3 runde Löcher ausgespart, in die je ein Tonkrug eingepasst ist, dessen Boden herausgebrochen war. Da die Türe zur Grabkammer nicht blockiert war, diente diese Vorrichtung zum Verschliessen des Raumes. Nach der Bestattung brach man den Boden aus den Tonkrügen heraus, füllte den Schacht mit Sand, der dann durch die Löcher in der Decke der Grabkammer in diese einfliessen und sie dadurch unzugänglich machen konnte. Der Sarkophag besteht aus einem einzigen riesigen Kalksteinblock, der die ganze Breite der Kammer ausfüllt. In der Mitte des Deckels nennt eine Inschriftzeile Namen und Titel des Verstorbenen. , mit dem Beinamen war Chef der Leibgarde und Kommandant der Rekruten unter Apries. Ebenfalls auf dem Deckel befindet sich die Wiederauferstehungsformel, die deutlich auf den memphitischen Kreis weist, da der Verstorbene als "Nefertem, die Lotosblüte" angerufen wird. Die Inschriften an den Aussenseiten des Sarges sind den Pyramidentexten entnommen, bis auf diejenige an der Ostseite, die die Rettung des Osiris und seine Wiederbelebung durch Isis schildert. Sie scheint auf eine ältere

(1) A. a. O. 41, S. 381 ff.

Quelle zurückzugehen. In dem Sarkophag befand sich ein anthropoïder Sarg aus grünlichem Schiefer, der wie seine Inschriften von hoher künstlerischer Arbeit ist. An der Mumie selbst wurde, obwohl das Grab intakt war, kein einziges Objekt gefunden. Auch war sie nicht sorgfältig balsamiert worden, sondern man hatte das Material über den Körper gegossen, als er schon im Sarg lag. Weiter östlich von diesem Grab liegt noch ein kleines aus derselben Zeit. Beide ähneln den Gräbern, die Barsanti in dieser Gegend freigelegt hat (1).

Südlich der Userkaf-Pyramide stiess man auf drei weitere saïtische Gräber, von denen nur das des in gutem Zustand war. Der Hauptschacht misst 9,50 m × 8 m und ist 12 m tief, der westlicher gelegene Nebenschacht ist kleiner. Der Verbindungsgang zwischen Hauptschacht und Grabkammer besass ein Lehmziegelgewölbe, das absichtlich zerstört worden war, um den Sand aus dem Schacht in die Kammer einfliessen zu lassen. mit dem Beinamen begann sein Grab unter Psammetich I., scheint aber erst unter Psammetich II. gestorben zu sein, da er seinen Namen in umänderte. An der Mumie fanden sich Amulette aus verschiedenem Material, ein Pektoral, kleine Götterfiguren und 20 Hülsen für Finger und Zehen aus Gold. Die Wände der Kammer sind nicht beschrieben, dagegen ist an der Ostwand der Tote an einem Tisch sitzend in schwarzer Tinte gemalt. Auf der Aussenwand der Kammer wie an dem Gewölbe befinden sich nahezu die gleichen Texte wie in dem vorher beschriebenen Grab.

Bereits im Winter 1939/40 hatte man begonnen eine merkwürdige Anlage auszugraben, die etwas südlich der Mastabas der Nebet und Ḥennut liegt. Es handelt sich um einen 239 m langen künstlichen, von Osten nach Westen verlaufenden Einschnitt in den Felsboden (Abb. 5). In der südlichen Wand befinden sich 10 fast gleich grosse Nischen mit Ausnahme einer grösseren, und 9 m tiefer 3 weitere. Im Winter 1942/43 hatte man bis auf eine Tiefe von 27 m abgegraben, konnte die Arbeiten aber nicht fortsetzen, da man die oben erwähnten Mastabas hätte untertunneln müssen. Vielleicht bildet der Einschnitt den Zugang zu einem fertigen oder auch nur beabsichtigten Grab.

Beim Wegräumen des Schuttes nordwestlich der Unas-Pyramide, der zum Teil von modernen Grabungen, zum Teil aber auch aus der Zeit der Anlage der persischen Gräber in der Nachbarschaft stammte, fand man eine Reihe von demotischen Papyri und ein aramäisches Brieffragment, das an einen ägyptischen König gerichtet war. Desgleichen wurde eine kleine unvollendete Mastaba aus Kalkstein und Ziegeln wieder entdeckt, die schon von Barsanti gefunden und veröffentlicht worden war (2). Sie gehörte einem Beamten und stammt vermutlich aus der 5. Dynastie. Westlich

(1) A. a. O. 1. S. 161 ff.
(2) Ebenda S. 150.

davon liegt eine Kammer, die teilweise in den Felsen gehauen und teilweise aus Lehmziegeln erbaut ist. Von den Darstellungen sind nur noch schwache Spuren übrig geblieben. Doch besagen die Inschriften, dass es sich um das Grab der "älteren, leiblichen Tochter des Königs, " handelt. Die Mumie war in eine Menge von Tüchern gewickelt und das Gesicht mit einer Gipsmaske bedeckt. Jedoch ergab eine eingehende Untersuchung, dass das Skelett das eines Mannes war. Da aber der Name der nicht umgeändert war, handelt es sich vielleicht um eine spätere Notbestattung.

Südlich vom Aufweg zum Unastempel und 200 m östlich von dem roten Granittor des Tempels wurden im Jahr 1940 von Abd el-Salam Effendi 6 Felsgräber gefunden, die wahrscheinlich in die späte 4. und in den Beginn der 5. Dynastie zu datieren sind (1). Bemerkenswert ist in dem unfertigen Grab des eine entzückend gemalte Vogelszene in zarten rötlichbraunen und schwarzen Tönen und eine andere, die einige Männer beim Feigenpflücken zeigt. In dem vierten, weiter östlich gelegenen Grab dieser Reihe war ein hoher Beamter des Schlachthauses bestattet,

. An der Ostwand sind 10 Statuen des Grabinhabers aus dem Felsen gehauen, an der Westwand 3 weitere und die einer Frau. Letztere machen einen sehr groben und ungeschlachten Eindruck. Die Bemalung der östlichen Statuen ist zwar in leuchtenden Farben erhalten, die Ausarbeitung dagegen verrät einen ziemlich mittelmässigen Stil. Aus diesen Gräbern stammt auch eine Anzahl von bemerkenswerten, zum Teil lebensgrossen Holzstatuen.

Taltempel und Aufweg des Unas

Der obere Teil des Aufwegs war 1937 vom Service des Antiquités unter Leitung von Prof. Selim Bey Hassan freigelegt worden. Desgleichen hatte man nördlich der von Mitrahine kommenden Strasse Suchgrabungen nach dem Taltempel gemacht. In den Jahren 1941/43 wurde die Arbeit von dem Architekten Abd el-Salam Effendi wieder aufgenommen (2). Die Arbeiten sind noch nicht abgeschlossen, doch lässt sich jetzt schon sagen, dass vom Landungsquai 2 Terassen zu dem Taltempel anstiegen, der seinerseits nur einen Teil einer Gruppe von Empfangsbauten bildete. Von dem zweimal geknickten Aufweg ist eine grosse Partie gesäubert, und bis jetzt sind mehr als 400 reliefgeschmückte Blöcke gefunden worden, die die Innenseiten des Ganges dekorierten. Leider ist der Aufweg systematisch zerstört worden

(1) Ein Vorbericht über diese Gräber ist noch nicht erschienen.
(2) *Annales du Service* 43, S. 439.

von Leuten, die den schönen Tura-Kalkstein suchten. In der Spätzeit wurde zudem auch ein Teil der Blöcke zu Särgen umgearbeitet (Abb. 6). Die Reliefs ähneln den bekannten vom Aufweg des Sahurê und Neuserrê aus Abusir. Bilder von Jagden (Abb. 7), Kampfszenen (Abb. 8) (1) und Transportschiffen sind von hoher künstlerischer Arbeit. Der interessanteste Block bringt die Darstellung einer Hungersnot (Abb. 9) (2). In den ägyptischen Texten wird zwar hin und wieder die Angst vor dieser immer drohenden Gefahr laut, doch Darstellungen sind äusserst rar. Wir kennen keine andere, die diese Begebenheit so ausführlich und ergreifend schildert wie auf dem neu gefundenen Block. Hier sind die Menschen zum Erschrecken abgemagert. Im oberen Register liegt ein Mann völlig entkräftet in den Armen seiner Leidensgenossen, im unteren (links) sucht eine Frau sich die Läuse vom Kopf, um sie zu essen. Nach den Ausführungen von Drioton handelt es sich nicht um reine Ägypter, sondern um Angehörige des Stammes der Bedja.

Pyramiden südlich von Saqqara

Während des Winters 1945/46 wurden vom Service des Antiquités unter der technischen Leitung der Architekten Abd el-Salam Effendi und Fatouh Effendi und der wissenschaftlichen Führung von A. Varille die als Haram el-Shawaf bekannte Pyramide und die Knickpyramide bei Dahshur untersucht (3). Dabei stellte es sich heraus, dass erstere den Namen Nefer trägt und mit Bestimmtheit dem König Djedkarê der 5. Dynastie zuzuschreiben ist. Die Grabkammern waren nie dekoriert im Gegensatz zum Totentempel, in dem schöne Flachreliefs gefunden wurden. Die Arbeiten dort sind noch nicht abgeschlossen.

Die Ausräumungsarbeiten im Inneren der Knickpyramide förderten in der Kammer am Ende der oberen Galerie einen Block zu Tage, auf dem der Name des Königs Snofru geschrieben steht. Ausserdem fand man auch auf dem äusseren Eckstein (Fundament) der Nord-Ost Ecke der Pyramide den Horusnamen des Snofru. Somit kann über den Erbauer der Pyramide kein Zweifel mehr bestehen. Die Ausführungen Varille's, dass die ganze Anlage einen Dualismus ausdrückt, werden sehr wahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass im Inneren zwei Galerien zu zwei Kammern führen, dass in der oberen Galerie sich zwei Fallblöcke befinden, dass die Pyramide von zwei parallelen, durch einen Gang getrennten Umfassungsmauern umgeben war und dass man schliesslich die Pyramide selbst als aus zwei Pyramiden bestehend betrachten kann, von denen jeweils der eine Teil als ideal zu denken ist. Snofru hätte demnach in geradezu genialer Weise den überall in Ägypten anzutreffenden Dualismus symbolisch in dieser Pyramide ausgedrückt. Gleicherweise wurde das Innere einer kleinen Pyramide gereinigt, die sich auf der Südseite der Knickpyramide befindet. Verschiedene Blöcke

(1) Die Erlaubnis zur Veröffentlichung dieser 3 Photos verdanke ich dem liebenswürdigen Entgegenkommen des Generaldirektors des Service des Antiquités Ét. Drioton.

(2) Ét. Drioton, *Une représentation de la famine sur un bas-relief égypt. de la Ve dyn.* (*Bullet. de l'Inst. d'Égypte* 1943, tome 25), p. 45 ff.

(3) A. Varille, *A propos des pyramides de Snefrou,* Le Caire 1947.

tragen den Horusnamen des Snofru; doch kein Anhaltspunkt lässt mit Sicherheit darauf schliessen, dass sie der Ḥetep-ḥeres, Mutter des Cheops, gehörte, wie es verschiedentlich ausgesprochen wurde.

Saqqara-Nord

Im Gebiet nördlich der grossen Mastaba des Mereruka wurde im Winter 1942/43 vom Service des Antiquités unter Leitung von Zaki Y. Saad Effendi eine Gruppe von weniger bedeutenden Mastabas der 6. Dynastie freigelegt (1). Von den 7 Grabanlagen waren einige aus Stein, die meisten aber aus Lehmziegeln erbaut. Es seien hier nur wenige Einzelheiten herausgegriffen. Das Grab des ist ganz aus Ziegeln aufgeführt, mit Ausnahme einer kleinen Kammer, in der sich die Scheintür befand. Auffallend ist hierauf eine Anzahl von Titeln, die wenig oder gar nicht geläufig und ihrer Bedeutung nach bis jetzt unbekannt sind. Von der Mastaba des steht noch eine Lehmziegelwand, in die eine oben abgerundete Tür eingelassen ist. Die Scheintür aus Kalkstein ist dunkelrot bemalt, die tief eingeschnittenen Hieroglyphen sind gelb.

Westlich von Mereruka wurden ebenfalls Lehmziegelmastabas aufgedeckt, von denen eine besonders grosse der 4. Dyuastie zugewiesen werden konnte, während die Mehrzahl der 5. Dynastie anzugehören scheint.

Personalnachrichten

A. Pohl – Rom

Prof. Dr. W. F. Albright ist in der Versammlung der ASOR (Weihnachten 1947) als Direktor der American School in Jerusalem erwählt worden.

Prof. F. K. Babinger ist zum ordentlichen Professor für Turkologie u. Geschichte des modernen Nahen Orients an der Universität München berufen worden (vgl. Or 17 [1948] 122). Das Gebiet der semitischen Sprachen und der Islamwissenschaft wird von A. Spitaler betreut (vgl. Or 17 [1948] 123). Leider fehlt noch ein semitistisch geschulter Assyriologe an der Universität.

Prof. Dr. A. Goetze (Yale University, New Haven) ist für 3 Jahre (1947-1950) zum Direktor der Baghdad School ernannt worden.

Prof. B. Gunn (Oxford) ist (über die Altersgrenze hinaus) für 5 Jahre in seinem Amt bestätigt worden.

(1) *Annales du Service* 43, S. 449 ff. u. 488 ff.

Prof. Hengstenberg (München), der die "christlichen Sprachen des Orients" (Koptisch, Syrisch, Äthiopisch, Armenisch) liest, ist zum beamteten ausserordentlichen Professor ernannt worden (Or 17 [1948] 123).

Prof. Dr. Ernst Herzfeld ist am 21. I. 1948 nach schwerem Leiden im Alter von 68 Jahren im Bürgerspital in Basel gestorben. Im Sommer 1947 war er zu einem Ferienaufenthalt zu seiner Schwester in die Schweiz gekommen. Anfangs September erkrankte er und musste sich ins Krankenhaus begeben. Er ist auf dem Basler Friedhof am Hörnli beigesetzt worden.

Exzellenz H. Holma, finnischer Gesandter beim Heiligen Stuhl, ist vom 1. Nov. 1947 an Gesandter bei der Republik Italien.

Dr. R. Jestin ist Directeur d'études à l'École des Hautes-Études in Paris.

Der Ägyptologe Prof. I. Nagel (Genf) gibt vom Oktober 1947 an auch einen Kurs über das Alte Testament an der Universität Lausanne.

Dr. Paul Naster (Löwen) ist als Honorary Fellow an die Baghdad School gegangen.

Prof. M. San Nicolò ist wieder als Mitglied an der Münchener Akademie der Wissenschaften und als Professor an der Universität (Juristische Fakultät) zugelassen. In der Philosophischen Fakultät hat er einen Lehrauftrag für Assyriologie.

Dr. E. A. D. Singer (Jerusalem) ist am 27. XII. 1947 von den Arabern getötet worden.

Deutschland. Zeitschriften: Von der *Theologischen Literaturzeitung* (ThLZ) (Verlag Hinrichs, Leipzig-Gotha) sind [bis zum 31. XII. 1947] vier Hefte erschienen. — Die *Forschungen und Fortschritte* (FF) sind schon seit einem Jahr wieder im Gang. — Die *Deutsche Literaturzeitung* (DLZ) brachte im Dezember 1947 Heft 1 heraus. — Über die *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW) und die *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) lässt sich noch nichts Sicheres sagen. Prof. R. Hartmann-Berlin hat um die Lizenz sowohl für die DMG als auch für die ZDMG nachgesucht. — Dagegen wird die *Zeitschrift für Assyriologie* (ZA) unter der Leitung A. Falkensteins und P. Koschakers im laufenden Jahre wieder erscheinen. — Eine O. Eissfeldt (Rektor der Universität Halle) zu seinem 60. Geburtstag gewidmete Festschrift, die zu Weihnachten 1947 herauskommen sollte, wird im März oder April 1948 erscheinen. — Der Verleger des *Islam* (de Gruyter, Berlin, britischer Sektor) hat zwar die Lizenz für die Zeitschrift, aber seine Druckerei, die in der russischen Zone liegt, war (wenigstens noch im Oktober 1947) von den Russen beschlagnahmt. — Die *Zeitschrift für ägyptische Sprache* (Verlag Hinrichs, Leipzig-Gotha) konnte trotz der Bemühungen von R. Anthes, Berlin noch nicht die Erlaubnis zum Erscheinen erhalten. — Auch der Verlag J. Augustin, Glückstadt hat seine Tätigkeit noch nicht aufgenommen.

Das 2. Heft *Die Welt des Orients* (WO) ist im Dezember 1947 erschienen (92 S., 4 Taf., 1 Karte vom Vorderen Orient). Es enthält folgende Beiträge: A. Falkenstein (Göttingen), *Eine Hymne auf Šūšīn von Ur*; Friedr. Schmidtke (Münster), *Die Fehldatierung Naramsins durch Nabonid*; E. Mi-

chel (Wuppertal), *Die Assurtexte Salmanassars III. (858-824)* [Fortsetzung]; W. Andrae (Berlin), *Untergegangene Städte im Alten Orient*; Albr. Alt (Leipzig), *Eine neue Provinz des Keilschriftrechts*; O. Eissfeldt (Halle), *Zur textkritischen Auswertung der Mercatischen Hexapla-Fragmente*; Fr. W. Freiherr von Bissing (Oberaudorf), *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden*; Aug. Fischer (Leipzig), *Eine beachtenswerte arabische Anthologie*; Willibald Kirfel (Bonn), *Rāmāyana, Bālakāṇḍa und Purāna. Ein Beitrag zur chronologischen Fixierung des ersten Buches.* — Berichte, Buchbesprechungen.

Wissenschaftliche Bibliotheken. Endlich ist es möglich, einigermassen sichere Nachrichten über das Schicksal und die Lage der deutschen Fachbibliotheken zu geben. Die Bibliotheken haben nach Einsetzen des verschärften Luftkrieges grosse Teile ihrer Bestände ausgelagert. Aber dabei handelte es sich meist um wertvollere ältere Bücher und Handschriften, während die neueren für den weiteren Gebrauch zur Verfügung stehen mussten. Die Bestände von Heidelberg und Freiburg i. Br. sind erhalten. — Dagegen haben die Frankfurter Universitätsbibliothek $^2/_3$, die Giessener $^9/_{10}$ und die Würzburger $^3/_4$ ihrer Bücher verloren. — Die Münchener Staatsbibliothek hat nicht nur schweren Gebäudeschaden gelitten, sondern auch von ihren 2.200.000 Bänden einen Verlust von etwa 500.000 Bänden gehabt in Abteilungen, deren Schaden unersetzlich ist. Die Universitätsbibliothek mit über 1.000.000 Bänden hat etwa $^2/_3$ ihres Bestandes verloren. Daher wird es noch viele Jahre dauern, bis der Zustand der Desorganisation einigermassen behoben werden kann. — Die Universitätsbibliothek Bonn hatte zwar totalen Gebäudeschaden, konnte aber $^3/_4$ ihrer Bücher retten. — Münster muss die weitgehende Zerstörung seines Bestandes beklagen. — In Kiel wurden von 516.000 Bänden durch einen Magazinbrand im April 1942 etwa 250.000, darunter vollständige Fachgebiete, zerstört. — In Leipzig sind die beiden grössten Bibliotheken (die Universitätsbibliothek und die Deutsche Bücherei) mit erträglichen Verlusten aus dem Krieg hervorgegangen. Dagegen ist die ausgezeichnete Bibliothek des Orientalischen Instituts ganz vernichtet. — Ungewiss ist noch das Schicksal der einst grössten deutschen Bibliothek, der Berliner Staatsbibliothek (jetzt "Öffentliche wissenschaftliche Bibliothek") mit ihren Millionenbeständen, die über ganz Deutschland ausgelagert waren. Diese sind bisher nur zum Teil nach Berlin zurückgekehrt. Die im gleichen Gebäude wie die Staatsbibliothek befindliche Universitätsbibliothek meldet hingegen schon einen lebhaften Benutzungsbetrieb. Beide Bibliotheken liegen im russischen Sektor der Stadt.

Die Verluste der Bibliotheken sind leider mit dem Kriegsende nicht abgeschlossen, sondern setzten sich durch Unglücksfälle, Diebstähle in den Bergungsorten, durch Beschlagnahmungen noch fort. So gingen durch Brand in den Bergwerken, die doch als Lagerorte besonders sicher schienen, 60.000 Bücher der Universitätsbibliothek Göttingen und 50.000 der von Marburg verloren.

Göttingen. In den *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, philologisch-historische Kl. 3. Folge, Nr 32 ist erschienen M. Duensing, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt nach 8 Handschriften herausgegeben und übersetzt.*

Das im Benediktinerkloster Scheyern (Oberbayern) eingerichtete byzantinische Institut (1938) hat bereits mehr als 400 Manuskripte für eine kritische Gesamtausgabe der Werke des hl. Johannes Damascenus photographiert und vollständige Verzeichnisse der Handschriften angelegt. An diesem Institut arbeitet Prof. Dölger-München.

Holland. Von der neuen Serie *Documenta et Monumenta Orientis Antiqui* (Verlag Brill, Leiden), die unter Leitung von W. F. Albright und A. de Buck steht, ist als Volumen secundum P. van der Meer, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt* (VII-71 pp.) erschienen.

Im Verlag J. H. Gottmer-Haarlem (Wilhelminapark 12) ist das erste Heft einer internationalen linguistischen Zeitschrift *Lingua* unter der Leitung von A. W. de Groot und A. J. B. N. Reichling erschienen. Dieses Heft enthält ausser Artikeln, Besprechungen, Nachrichten über die Tätigkeit der linguistischen Gruppen während des Krieges auch Nachrufe auf bedeutende verstorbene Linguisten.

Italien. Im Museo Archeologico di Firenze ist beim Ordnen der Magazine ein assyrisches Relief gefunden worden, auf dem der Vermerk steht: Dono del Sig. Alessandro Castellani. Das Relief stellt einen Arbeiter dar mit einem über die linke Schulter und um den Leib gelegten Tau, offenbar den ersten einer Reihe, die einen Stierkoloss ziehen. Hinter ihm geht ein zweiter, der aber nicht zieht, sondern nur das Tau hält.

Dem Schriftleiter war von der Witwe des † Prof. Teloni, Rom die Photographie eines assyrischen Reliefbruchstückes übergeben worden, auf der Teloni selbst hinten vermerkt hatte: "Donatami dal P. Mattei. Monum. dell'Arcivescovato di Fir. (una volta), poi al Mus. archeol.?". Das Stück befindet sich tatsächlich in der Segretaria del Arcivescado in Florenz. Es stellt einen assyrischen Soldaten dar, der einen Gefangenen mit gefesselten Händen herbeiführt.

Beide Bruchstücke werden in dieser Zeitschrift veröffentlicht werden.

Mit dem letzterwähnten Photo wurden dem Schriftleiter ebenfalls von der Witwe Teloni die Photographien von zehn Reliefs der Sammlung Austen Henry Layard, die in Venedig (mit Ausnahme von einem) aufgestellt sind, übergeben. — Im Dezember 1947 gelang es Dr. E. Borowski (Basel) die Siegelsammlung Layard's ausfindig zu machen, die sich in Privatbesitz befindet. Dabei war auch das Ex libris des bekannten Ausgräbers. Wir hoffen in nicht allzu ferner Zeit zuerst die Siegel und dann vielleicht auch die Reliefs veröffentlichen zu können.

Pontificium Institutum Biblicum. Im laufenden Jahrgang der *Orientalia* 17 (1948) wird eine Ägyptische Bibliographie der Kriegsjahre 1939-47 beginnen. Diese Zusammenstellung, die Dr. Walter Federn vom Iranian Institute, New York mit unglaublicher Mühe und grosser Hingabe gemacht hat, dürfte die Titel von etwa 340 Büchern, 1300 Artikeln und 350 Besprechungen umfassen und (mit den Indizes) über 100 Druckseiten beanspruchen. Deshalb wird sie in verschiedenen (etwa 4) Heften veröffentlicht werden. Diese Bibliographie wurde bereits im Nov. 1946 mit ausdrücklicher Billigung des JEA und ohne Kenntnis der Kopenhagener Ägyptologentagung und ihrer Pläne begonnen. Die Schriftleitung hofft anschliessend eine jährliche ägyptische Bibliographie (ähnlich der *Keilschriftbibliographie* und der *Bibliographie sémitique*) durchführen zu können.

Türkei. Eine dritte Grabung fand auf dem Karatepe vom 1. Sept. bis 15. Nov. 1947 statt. Sie war finanziert von der Universität Istanbul, der Direktion der Museen in Ankara und der Türkischen Geschichtskommission in Ankara. An der Grabung nahmen teil: Prof. Dr. H. Th. Bossert, Dozent Dr. B. Alkım, Dozentin Dr. Halet Çambel, Assistent Dr. N. Ongunsu sowie Dr. M. Darga-Anstock und Dr. Fr. Steinherr, alle aus Istanbul.

USA. Das Dropsie College-Philadelphia beabsichtigt die Herausgabe der deuterokanonischen Bücher und Apokryphen (Apocrypha und Pseudepigrapha) in etwa 30 Bänden in einem Zeitraum von ungefähr 10 Jahren. — Im gleichen Dropsie College wird im nächsten Herbst ein Institut für Palästina und den Mittleren Osten eröffnet werden. Darin sollen u. a. auch modernes Hebräisch, Arabisch, Türkisch und Persisch gelehrt werden.

Nach einer Notiz der Times (London) von Mitte November 1947 wurde von einigen Universitäten der USA ein ausgedehntes archäologisch-anthropologisches Programm im Nahen Osten und in Afrika durchgeführt (Wendel Philips Africa Expedition). So hatte Prof. Dr. W. F. Albright (Johns Hopkins University, Baltimore) die Aufgabe, die ersten Kulturbeziehungen des Altertums zwischen Ägypten und Palästina zu erforschen. Dr. Field (Field Museum of Natural History, Chicago) sollte den Spuren des prähistorischen Menschen auf der schmalen Landbrücke zwischen Asien und Afrika nachgehen. Das Arbeitsgebiet der Expedition, die etwa 40 Gelehrte und Techniker umfasste, hat sich bis nach Äthiopien (Rudolph See) und Kenya hinein erstreckt. — Nach Privatnachrichten seien u. a. als Resultate der Expedition genannt: 1) die Datierung der altsinaitischen Inschriften ins 15. Jahrhundert v. Chr. und 2) die Sicherheit, dass die westliche Küste der Sinaihalbinsel sich seit 1500 v. Chr. nicht verändert hat (Exodusfrage).

Der nächste Internationale Linguistenkongress ist für den 19.-23. Juli 1948 nach Paris einberufen worden. Präsident des Organisationskomitees ist J. Vendryes, Sekretär Lejeune. Das Hauptthema soll die allgemeine Morphologie sein (Morphologie und Phonetik, Morphologie und Syntax, Morphologie und Stilistik). — Daran unmittelbar anschliessend vom 24.-28. Juli wird ebenfalls in Paris der 21. Internationale Orientalistenkongress stattfinden. Die Eröffnungsfeier ist für beide Veranstaltungen gemeinsam am 19. Juli.

Imprimi potest: Romae, 16. III. 1948 – A. Bea, S. I., *Rector Pont. Inst. Bibl.*

IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 17. III. 1948 - A. Traglia, Arch. Caes., *Vic. Ger.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI N. 7-9 — ROMA

Materialien zur Viehwirtschaft in den neubabylonischen Tempeln. I

M. San Nicolò – München

Die vorliegende Arbeit ist aus der Not der Zeit geboren. Die Beschränktheit der eigenen zu Gebote stehenden Hilfsmittel, der trostlose Zustand unserer öffentlichen Bibliotheken und die vollkommene Unzugänglichkeit des während der letzten Jahre im Ausland Veröffentlichten zwingen auf unserem Gebiete den nicht untätig bleiben Wollenden zu einer Arbeitsweise, die mit derjenigen mittelalterlicher Mönche in der Abgeschiedenheit ihrer Klöster manches gemeinsam hat. Unter diesen Verhältnissen habe auch ich mich veranlasst gesehen, einiges für eine umfassendere Untersuchung über die neubabylonische Tempelwirtschaft (1) gesammelte Material zur Bewirtschaftung der Viehbestände in der folgenden losen Form auszuarbeiten und herauszugeben, wobei sich niemand der Unvollständigkeit und mancher Unzulänglichkeit des Gebotenen mehr bewusst sein kann als der Verfasser.

Wie bereits in früheren Perioden der babylonischen Geschichte sind auch in neubabylonischer Zeit die Hauptheiligtümer des Landes neben der königlichen Haushaltung (*êkallu* "Palast") die grössten Wirtschaftsorganismen im Staate gewesen, bis ihnen in dem zu Beginn des 5. Jahrhunderts auf lehensähnlicher Grundlage geschaffenen Grossgrundbesitz ein mächtiger Wettbewerber enstanden ist. Landwirtschaft und Viehzucht sind die beiden Hauptzweige der keineswegs nur autarken Tempelwirtschaft. Ihre Erzeugnisse, die nicht allein zur unmittelbaren Befriedigung der Lebensbedürfnisse der Tempelinsassen dienten, bildeten neben den freiwilligen und pflichtigen

(1) Über die wirtschaftsgeschichtlichen und volkswirtschaftlichen Ausblicke einer solchen Untersuchung vgl. bereits San Nicolò, ArOr. 7 (1935) S 367 ff.

Opfergaben die Haupteinnahmen des Heiligtums und lieferten auch die meisten Rohstoffe für den sehr bedeutenden Gewerbebetrieb desselben mit seiner eigentümlichen Gebundenheit.

Die Grundzüge einer solchen Wirtschaftsorganisation, wie sie uns für je einen der grossen Tempelbezirke im südlichen, beziehungsweise nördlichen Babylonien, nämlich für Eanna in Uruk und Ebabbara in Sippar, durch die zahlreichen Urkunden ihrer Archive erschlossen werden, dürften trotz mancher örtlichen Eigenheit, im Einklang mit den allgemeinen volkswirtschaftlichen Verhältnissen der Zeit und mit der Gestaltung des Wirtschaftsbetriebes in den Tempeln insbesondere, im grossen und ganzen überall die gleichen gewesen sein und daher auch für die übrigen grossen Kultstätten des Landes, über die wir bisher minder gut unterrichtet sind, zutreffen. Wenigstens scheint mir das, was uns darüber aus Esagila in Babylon, Ezida in Barsipa, Eïmbi – Anu in Dilbat oder Ebabbara in Larsa bis heute bekannt geworden ist, dieser Annahme nicht zu widersprechen.

Die hier vorgelegten, bisher nur in keilschriftlichen Kopien zugänglichen Tontafeln stammen fast durchwegs aus Eanna, dem Hauptheiligtum von Uruk auch in neubabylonischer Zeit, während das hinsichtlich der Mannigfaltigkeit seines Inhaltes wesentlich einseitigere Material aus dem grossen Šamaš-Tempel Ebabbara in Sippar (1) mehr in der verbindenden Darstellung und den Bemerkungen vergleichsweise und zur Ergänzung herangezogen worden ist. Die Urkunden gehören der Regierung der chaldäischen Könige sowie derjenigen der beiden ersten Achämeniden Kyros und Kambyses an, beleuchten also ein überhaupt sehr überlieferungsreiches Jahrhundert (626/25 – 522/21 v. Chr.), von dessen letztem Drittel ab sich ein erstarkender Einfluss des Staates auf Verwaltung und Wirtschaft der Tempel bemerkbar macht. Diese bei den persischen Eroberern von anderen Beweggründen als bei Nabû-na'id geleitete staatliche Einwirkung hat aber weder das Eigenleben der Tempel auf den erwähnten Gebieten gehemmt oder sonderlich gewandelt noch gar die selbständige rechtliche Natur von Tempelgut (*makkur ili* gegenüber *makkur šarri* "Königsgut", dazu unten Nr. 2, 6 Bem.) angetastet, dem u. a. auch der herkömmliche erhöhte

(1) Im Folgenden meist Ebabbara ohne Ortsangabe, da die zum gleichnamigen Tempel in Larsa gehörigen Belege nur ganz vereinzelt sind.

Schutz gegenüber Eigentumsdelikten erhalten blieb. Wie sich die Verhältnisse in der Folgezeit gestaltet haben, ob und in welchem Ausmasse vor allem die Reformen Darius' I. in der öffentlichen Verwaltung sich bei den Tempeln ausgewirkt haben (1), kann nur neues Material zeigen. Die spärlichen Tempelurkunden aus der Regierung dieses Königs und seiner unmittelbaren Nachfolger, die uns bisher zur Verfügung stehen, lassen noch keinerlei einschneidende Veränderung gegenüber der Vorzeit erkennen.

Unter den von den neubabylonischen Tempeln gehaltenen und gezüchteten Nutztieren stehen zahlenmässig und ihrer wirtschaftlichen Bedeutung entsprechend die Rinder (*ÁB.GUD*$^{hi.a}$, seltener *GUD.ÁB*$^{hi.a}$) (2) und das im Gegensatz dazu die Wolltiere (Schafe und Ziegen) umfassende "Kleinvieh" (*ṣênu*) (3) voran, wobei der Bestand an Schafen durchwegs ein Mehrfaches sowohl desjenigen an Rindern als auch an Ziegen gebildet hat. Ihnen folgt mit grossem Abstand der Esel (*imêru, agalu*) (4) als Transport- und Reittier, während Pferde (*sisû*) und Maultiere (*parû*), noch mehr Kamele (^{imêr}*A.AB.BA*) (5) und Schweine (*šaḫû*), wenigstens in Eanna, ganz in den Hintergrund treten und nur vereinzelt erwähnt werden.

(1) Die neubabylonische Tempelanlage von Eanna ist allerdings im ersten Jahrhundert der Perserherrschaft, wahrscheinlich noch unter Darius I., grösstenteils zerstört worden. Unter den Seleukiden ist das Rêš-Heiligtum des Anu und der Antum (anstelle von Eanna mit seinem mehr als tausendjährigen Ištar-Kultus) der nicht allein religiöse Mittelpunkt von Uruk, von dem auch die meisten Tontafeln rechtsgeschäftlichen Inhalts des hellenistischen Zeitalters herrühren.

(2) Akkadische Lesung noch unsicher, meist *lâtu* Mz. von *littu* angenommen; Ungnad, *Glossar* zu NRV. I (1937) S. 94 schlägt *mîru* vor. Jedenfalls fasst der Ausdruck Stiere, Kühe, Ochsen und Kälber aller Altersklassen zusammen, so dass dessen Wiedergabe mit "Rinder" oder "Hornvieh" parallel zu *ṣênu* "Kleinvieh" zweifellos richtig ist.

(3) Ideogr. *GANAM.UDU*$^{(hi.a)}$. Häufig werden Schafe auch als "weisses", Ziegen als "schwarzes Kleinvieh" *ṣênu peṣîtu* (bzw. *ṣalimtu*) unterschieden; vgl. Nr. 8, 5 Bem.

(4) Die Bedeutung von *agalu* steht noch nicht endgültig fest; Ungnad, *Glossar* S. 8 "Reitesel" (?); Meissner *Beiträge zum assyr. Wörterbuch* II (1932) S. 2 f. "Maulesel" im Gegensatz zu *parû* "Maultier"; Landsberger, AfO. 10 (1935) S. 159, 82 "Onager" (?).

(5) *Ibilu, udru* oder auch *gammalu* zu lesen; vgl. GCCI. I 294, 2 551/50 v. Chr.) und YBT. VI 134, 3 (546/45 v. Chr.), dazu Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* (YOR. XV, 1929) S. 115, 379 sowie z. B. Kohler-Ungnad, ARU. 225, 1 und 8.

Sehr zahlreich ist dafür das nicht bloss zu Opferzwecken bestimmte Geflügel (*iṣṣûru*$^{(ḫi.a)}$) gewesen, dessen einzelne Gattungen wir allerdings noch nicht mit Sicherheit zu identifizieren vermögen; vgl. neben *paspasu* "Gans" ("Ente"?) und *kurkû* "Huhn" (oder "Kranich"?) noch mehrere Arten von Tauben (*summatu*) usw. Von einer Bienenzucht der Tempel verlautet dagegen bisher in den Urkunden nichts, was uns nicht zu wundern braucht, da es noch unbestimmt ist, in welchem Umfange damals diese im babylonischen Stammlande betrieben worden ist. Der auch zu kultischen Zwecken benötigte Honig wurde, soweit er nicht gespendet war, offenbar gekauft (1), ebenso das Wachs (2). Von der Fischerei der Tempel wird später noch die Rede sein.

Die grossen Rinder- und Kleinviehherden spielten im Haushalt von Eanna und anderer neubabylonischer Tempel eine ganz bedeutende Rolle, nicht anders als in Ägypten im neuen Reich, wie vor allem die Angaben des sog. grossen Papyrus Harris (3) aus der Regierungszeit Ramses' III. (1198-1167 v. Chr.) zeigen, die nach der Tabelle bei Erman-Ranke, *Ägypten und ägypt. Leben im Altertum* (1923) S. 340f. für die drei grössten Heiligtümer des Landes, Theben, Heliopolis und Memphis, einen Besitz von 421.362, 45.544 beziehungsweise 10.047 Stück Vieh ergeben. Während aber für Eanna und andere neubabylonischen Tempel die wirtschaftliche Bedeutung ihres Reichtums an Vieh in Hunderten von Urkunden aller Art zum Ausdruck kommt, ist das einschlägige Material aus Ägypten ungemein spärlich (4) und bietet einen neuerlichen Beweis

(1) Vgl. u. a. Nbn. 428, 7 (546/45 v. Chr.), wonach die Tempelverwaltung von Ebabbara aus den Mietzinseinnahmen ihrer Häuser (Z. 1) u. a. 7 Sekel Silber für 25 $^1/_4$ Liter hellen Honig ausgibt.

(2) Darüber zuletzt San Nicolò, diese Ztschr. 17 (1948) S. 67.

(3) Übersetzt bei Brestead, *Ancient Records of Egypt* IV, 151 ff. Dazu jetzt, worauf mich Herr Scharff freundlicherweise hinweist, auch Schaedel, *Die Listen des grossen Papyrus Harris* (*Leipziger Ägypt. Studien* 6, 1936). Wenn wie Verf. im Gegensatz zu Erman-Ranke meint, die mitgeteilten Zahlen nicht den Gesamtbesitz der Tempel, sondern nur den Zuwachs durch königliche Stiftungen unter Ramses III. angeben, so müsste der erstere drei- bis viermal so gross gewesen sein; vgl. E. Otto, OLZ. 1937 Sp. 357.

(4) Das gilt auch für die spätere Zeit und das hellenistische Ägypten. So kann Préaux in ihrer *Économie royale des Lagides* (1939) S. 207 ff. den βοῦς τῆς Ἴσεως καὶ Ὀσίρεως des P. Ryl. Zen. 16, 3 für die ptolemäische Periode nur noch ein paar Belege über πρόβατα hinzufügen.

dafür, wie trügerisch auch in der Wirtschaftsgeschichte Argumente e silentio sein können.

Die Herden weideten den grössten Teil, wenn nicht das ganze Jahr, auf den ausserhalb des Tempelbezirkes gelegenen, weit verstreuten Wiesen, Marschen, Sümpfen und sonstigem Grassland, das teils Eigentum des Heiligtums, teils diesem vom König überlassen war. Dort hatten sie auch ihre Hürden, in denen sie erforderlichenfalls auch Unterkunft finden konnten. Die Weideplätze können vom Standort des betreffenden Tempels sehr entfernt, gelegentlich sogar in anderen Teilen des Landes sein. So hat E a n n a von Uruk, das unweit des westlichen Ufers des Euphrat gelegen ist, z. B. einzelne Herden besessen, die jenseits des Tigris, andere, die (wenn nicht alles täuscht) gar im äussersten Norden Babyloniens weideten (1). Andererseits aber wird den Pächtern grösserer Strecken von Tempelland nicht selten auch die Verpflichtung auferlegt, das Tempelvieh auf geeigneten Plätzen desselben weiden zu lassen; so z. B. in YBT. VI 40, 19 ff. (553/52 v. Chr.): *ṣe-e-ni ù ÁB.GUD$^{hi.a}$ šá ^{d}b[êlti š]á uruk^{ki} šá ina pa-ni ^{I} ^{d}in-nin-šarru-uṣur ^{h}rabi-bu-lum ina li[b-bi i]k-ka-lu* " (in dem Grassland usw.) werden das Klein- und das Hornvieh der He[rrin v]on Uruk, die zur Verfügung des Viehvorstehers Innina-šarru-uṣur sind, da[rin f]ressen " (2).

Rinder fanden auch in der Landwirtschaft des Tempels am Pfluge, beim Dreschen, Bewässern usw. weitgehende Verwendung, indem sie, wie die Pachtverträge und manche Musterung (*amirtu*) der Viehbestände lehren, entweder stückweise den Landwirten mit dem Grundstück überlassen (3) oder den Pächtern der *sûtu*-Abgabe (4)

(1) Vgl. u. a. YBT. VII 145, 3 f. (527/26 v. Chr.) und unten S. 292.

(2) Ebenso YBT. VI 41, 15 ff. (553/52 v. Chr.); weiter TCL. XII 90, 22 f. (Moore, *Neo-Babylonian Business and Administrative Documents* [1935] S. 92 ff.; 548/47 v. Chr.) und TCL. XIII 182, 28 f. (Moore S. 186 ff.; 520/19 v. Chr.). Vgl. aber auch andrerseits bereits im Kodex Ḫammurapi §§ 57 f. das Verbot, Vieh auf fremdem Grund ohne Einwilligung des Besitzers weiden zu lassen und die Haftung für Weidefrevel.

(3) Vgl. z. B. den mit E b a b b a r a geschlossenen Pachtvertrag Cyr. 26, 4 ff. (538/37 v. Chr.), wonach dem Pächter ausser den erforderlichen landwirtschaftlichen Geräten und dem Saatgetreide vom Tempel noch 12 Rinder und 8 Pflüger nebst Verpflegung und Futter für Menschen und Tiere zu stellen sind.

(4) Zu *sûtu* (*GIŠ.BAR*) " Pachtabgabe ", als dem im Gegensatz zu *imittu* festen im voraus bestimmten Pachtzins in natura oder Geld (oder auch gemischt) s. San Nicolò, ArOr. 4 (1932) S. 188 f.

von grossen mit Feldfrüchten (Getreide, Sesam usw.) bestellten und mit Dattelpalmen bestandenen Flurgebieten oft zu mehreren Hunderten zur Verfügung gestellt wurden (1). Dabei konnte den Landleuten auch die unbeschränkte Haftung für die übernommenen Viehstücke durch die der ἀθάνατος-Klausel der Papyri analoge Bestimmung auferlegt werden, dass die "Rinder nicht sterben" (2).

Die innere Verbindung zwischen Viehzucht und Landwirtschaft kommt weiter darin zum Ausdruck, dass nicht selten Viehvorsteher und Viehzüchter in Eanna von der Tempelverwaltung Kulturland pachten, um dadurch auch Grün- und Kornfutter sowie andere Erfordernisse für ihre Tiere zu gewinnen (3). Dass sie dabei auch die Arbeitskraft von in ihrer Obhut stehenden Rindern des Heiligtums gelegentlich für sich zu verwerten suchten, zeigt uns manches Verhandlungsprotokoll vor dem Tempelgericht (4).

1. Pacht eines Feldgrundstückes, um Vieh darin zu lagern

Ein Viehzüchter von Eanna, der für seine Rinder- und Kleinviehherden noch keine Lagerstätte hatte, pachtet von der Verwaltungsbehörde des Tempels ein landwirtschaftliches Grundstück gegen einen festen jährlichen Zins von 400 Kur Gerste und Nebenleistungen. Zur neubabylonischen Grundstückspacht und ihren verschiedenen Formen vorläufig San Nicolò-Ungnad NRV. I S. 339 ff. mit Lit.

(1) Vgl. u. a. YBT. VI 11, 9 (555/54 v. Chr.; (Dupl. VAT. 8418 bei Schwenzner, AK. 2 [1925] S. 107 ff.): 400 Ochsen und 100 ausgewachsene Kühe; ähnlich YBT. VI 150, 3 f. (545/44 v. Chr.); TCL. XIII 182, 7 ff.: 400 anstelle der ursprünglich geforderten 600 Ochsen. Über die Verpachtung der *sûtu* in den neubabylonischen Tempeln Schwenzner, a. a. O. S. 113 ff.

(2) Vgl. v. Bolla, *Untersuchungen zur Tiermiete und Tierpacht im Altertum* (1940) S. 168 f. mit Belegen.

(3) Vgl. u. a. noch TCL. XII 90, 17: *še zêru šá* ^{I}*din-nin-šarru-uṣur* ^{h}*rabi-bu-ú-lu i-ir-ri-šú* "die Aussaat(fläche), die der Viehvorsteher Innina-šarru-uṣur bebaut". Er ist derselbe Viehvorsteher, der früher nach YBT. VI 40 (oben S. 277) seine Herden in einem fremden Pachtgrundstück weiden lassen durfte.

(4) Vgl. z. B. YBT. VI 208 (539/38 v. Chr.); Pohl I 38 (537/36 v. Chr.) u. a. m.

Die Urkunde ist in der in neubabylonischer Zeit gerade bei Pachtverträgen mit *potentiores* vorzugsweise benutzten Form der sog. Zwiegesprächsurkunde abgefasst; vgl. dazu San Nicolò, *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftl. Rechtsquellen* (1931) S. 152 f.; S. 159 f. und S. 231; v. Bolla, a. a. O. S. 151, beides mit Hinweisen auf den analogen Gebrauch des ὑπόμνημα im römischen Ägypten (1). Beachte ferner den die *petitio* des Pachtlustigen enthaltenden "*libellus*" bei den italienischen Agrarverträgen des Mittelalters, der sogar einem eigenen Vertragstypus den Namen gegeben hat (*locare libellario nomine,* contratto di livello) (2) sowie die auch im französischen Rechte der gleichen Zeit abwechselnde Bezeichnung der Emphyteuse als *libellus.*

YBT. VI 26 555/54 v. Chr.

[*Iiqîša*^{š}]^{d} *apil-šú šá* $^{I\,d}$*na-na-a-êrêš*^{eš} ^{h}*nâqidu šá* ^{d}*bêl*[*ti šá uruk*^{ki}]
a-na $^{I\,d}$*nabû-šarru-uṣur* ^{h}*rêš šarri ù* ^{h}*bêlê*^{me}[^{š} *piq-ni-e-ti*]
šá é-an-na iq-bi um-ma 2 lim ṣe-e-nu 5 me [*littu rabîtu*^{meš} *šá*] (3)
qa-bu-ut-ti šá ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki} *ina pa-ni-ia maš-kát-t*[*i*]
šá ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki} *ina pa-ni-ia ia-a-nu*
ṣe-e-ni-ia ù littu rabîtu^{meš}(4)*-ia ina ṣêri us-sak-ka-pa-*.[.](?)
^{še}*zêru šá* ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki} *šá ina ši-i-ḫu šá* ^{ól}*til-ḫurâṣi*
bi-in-nam-ma ṣe-e-nu ù littu rabîtu^{meš} *šá* ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki}
ina lib-bi lu-bal-liṭ ina šatti 4 me kurru uṭṭatu ga-mir-tú
ina ^{iš}*ma-ši-ḫu šá* ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki} *ina muḫ-ḫi me-e râbûti*^{meš}
a-na ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki} *lu-ud-di-in* $^{I\,d}$*nabû-šarru-uṣur*
^{h}*rêš šarri ù* ^{h}*bêlê*^{meš} *piq-ni-e-ti šá é-an-na*
iš-mu-ši-ma ^{še}*zêru šá* ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki} *šá ina ši-i-ḫu*
[^{á}]^{ól}*til-ḫurâṣi re-ḫe-et* ^{še}*zêri šá a-na* ^{h}*ši-ra-ku*

(1) Meine (*Beiträge* S. 152) gegen die Parallele geäusserten Bedenken betrafen nur den formularen Aufbau der beiden Urkundenformen, nicht aber das Sachliche. Für dieses letztere ist es weiter nicht von Belang, ob die Annahme des Antrages wie bei den babylonischen Tontafeln ausdrücklich beurkundet (vgl. auch hier Z. 13) und der Vertragsinhalt in objektiver Stilisierung wiederholt wird oder ob der Konsens, der den Vertrag perfekt macht, durch die einfache *adnotatio* des Verpächters auf dem ὑπόμνημα des Pächters zum Ausdruck gebracht wird.

(2) Vgl. Leicht, *Diritto privato perirneriano* (1933) S. 168 ff. mit Lit.

(3) Zur Ergänzung des Zeilenschlusses vgl. Z. 6 und Z. 12.

(4) *ÁB.GAL*; vgl. Nr. 4 Einl.

15 *šá ^{d}bêlti šá uruk^{ki} šá ina pâni ^{h}šakin mâti nadnu^{nu} id-d[i-nu-niš-šú]* (1)
ṣe-e-nu ù ÁB.GUD$^{hi.a}$ šá ^{d}bêlti šá uruk^{ki} ina l[ìb-bi]
ú-bal-la-ṭu ù ina šatti 4 me kurru uṭṭatu
ga-mir-ti ina ^{iš}ma-ši-ḫu šá ^{d}bêlti šá uruk^{ki} ina [m]uḫ-ḫi
me-e rabûti^{meš} 1^{en} alpu šuklulu (2) *10 immeru^{meš} a-na*
20 *^{d}bêlti šá uruk^{ki} i-nam-din ina ušuzzu^{zu}*
šá ^{I}gab-bi-ilâni^{meš}-[šarru]-uṣur ^{h}qí-i-pu šá é-an-na
^{I} ^{d}nabû-aḫḫê^{meš}-bul-l[iṭ apil-šú šá ^{I}]šá-^{d}nabû-šu-ú ^{h}ṭúpsar (3)
[*bîti*]
^{h}*mu-kin-nu* (4 Zeugen und der Schreiber)
27 [uruk^{ki}](?)
^{ara}^{h}*sîmânu ûmu 12^{kám} šattu 1^{kám} ^{d}nabû-na'id šar* [*bâbili^{ki}*]

Übersetzung

[Iqîš]a, Sohn des Nanâ-êreš, ein Viehzüchter der Her[rin von Uruk], hat zu Nabû-šarru-uṣur, dem kgl. Kommissar, und (zu) den Verwa[ltungsbeamten] von Eanna gesprochen, also: "2000 (Stück) Kleinvieh und 500 [ausgewachsene Kühe der] Herde(n)(?) der Herrin von Uruk sind zu meiner Verfügung; einen Lagerplat[z] (5) der Herrin von Uruk zu meiner Verfügung gibt es (aber) nicht. Mein Kleinvieh und meine ausgewachsenen Kühe lasse ich auf der Steppe lagern(?). Die Aussaat(fläche) der Herrin von Uruk, die im Gehöft von Til-Ḫurâṣi (liegt), überlasst mir und das Kleinvieh und die ausgewachsenen Kühe der Herrin von Uruk werde ich fürwahr darin gesund erhalten. Jährlich 400 Kur reife Gerste (10) nach dem Masse der Herrin von Uruk werde ich fürwahr am grossen Wasser an die Herrin von Uruk geben".

Der kgl. Kommissar Nabû-šarru-uṣur und die Verwaltungsbeamten von Eanna erhörten ihn und die Aussat(fläche) der Herrin von Uruk, die im Gehöft von Til-Ḫurâṣi (liegt), den Rest der Aussaat(fläche), die an die Oblaten (15) der Herrin von Uruk, die beim Landesstatthalter (im Dienst) sind, gegeben ist, überga[ben sie ihm].

Das Klein- und das Hornvieh der Herrin von Uruk wird er da[rin] gesund erhalten und jährlich 400 Kur reife Gerste nach dem

(1) Vielleicht auch nur *id-d[i-nu]*.
(2) *ŠU.UL*.
(3) *ŠID*.

Masse der Herrin von Uruk [a]m grossen Wasser (sowie) 1 fehlerloses(?) Rind (und) 10 Schafe an (20) die Herrin von Uruk geben.

Unter Hinzuziehung des Gabbi-ilâni-[šarru]-uṣur, des Bevollmächtigten von Eanna, des Nabû-aḫḫê-bull[iṭ, des Sohnes des] Ša-Nabû-šû, des Tontafelschreibers [des Tempels].

Zeugen (: es folgen die Namen von vier Zeugen und des Schreibers).

(27) [Uruk](?), den 12. Siman, 1. Jahr des Nabû-na'id, Königs [von Babylon].

Einzelbemerkungen

Z. 1. [*Iiqîša*^{š}]^{á}, möglich wäre auch [*Izêri-i*$_{K}$]*á*. Beide sind Söhne des *nâqidu* Nanâ-êreš und selber Viehzüchter, später nacheinander Viehvorsteher (*ʰrabi-búli*) von Eanna gewesen; vgl. unten S. 284. Dem Alter der Urkunde entsprechend scheint obige Ergänzung die wahrscheinlichere; vgl. auch Nr. 4, 5.

Z. 2 f. *Idnabû-šarru-uṣur ʰrêš šarri ù ʰbêlé*^{me}[^{š} *piq-ni-e-ti*] *šá é-an-na*; vgl. auch Z. 11 f. Der in Eanna eingesetzte kgl. Kommissar war zu jener Zeit (555/54 v. Chr.) noch nicht selber *bêl piqitti* des Tempels, wenn er auch an der Seite dieser Verwaltungsbeamten desselben auftritt. Zum Titel und zur angedeuteten Entwicklung s. San Nicolò. *Beiträge zu einer Prosopographie neubabylonischer Beamten der Zivil- und Tempelverwaltung* (1941) S. 29, 72; ebendort auch über die Amtsbezeichnung *ʰbél piqitti*. Über die Amtszeit des Nabû-šarru-uṣur s. die Tabelle dortselbst, S. 18 f.

Z. 4. *qa-bu-ut-ti*, aus *qabû* "Stall, Hürde" o. ä.; zur Bedeutung San Nicolò, ArOr. 5 (1933) S. 68, 1. Es dürfte sich jedenfalls um das ausserhalb des Tempelbezirkes gehaltene Vieh handeln, im Gegensatz zu den in den Stallungen innerhalb desselben untergebrachten Tieren. Die Antithese *urû* "Stall" (unten S. 286) ist bei Aufstellung und Abrechnungen häufig; vgl. z. B. YBT. VI 142, 8 f. (545/44 v. Chr.), worin von 69 Stück Kleinvieh 2 *a-na ú-ru-ú*, der Rest *a-na qa-bu-ut-ti* bestimmt ist.

maš-kát-t[*i*] kommt nur selten in Verbindung mit Vieh (vgl. noch YBT. VII 55, 6 [533/32 v. Chr.]) vor, dafür umso häufiger als Ablieferungsstelle für Getreide und andere Feldfrüchte (Belege bei Ungnad, *Glossar* S. 99), dann auch für Stroh (YBT. VI 150, 10 [545/44 v. Chr.]) und Ziegeln (YBT. VI 34, 7 [552/51 v. Chr.]). Eine Ableitung von *šaqû* "tränken" (so Dougherty, *The Shirkûtu of Babylonian Deities* [YOR. V/2, 1923] S. 73, 84, der *mašqattu* lesen möchte) ist wegen der gelegentlichen Schreibung *maš-ka-(at-)tu* abzulehnen.

Z. 6. *us-sak-ka-pa-*[.](?). Der Kopie nach könnte man auch *us-sak-ka-a*[*m*] lesen, mit dem ich aber nichts Rechtes anzufangen weiss, obwohl der Sinn aus dem Sachverhalt klar ist. Dougherty, *Nabonidus* S. 118, 391 übersetzt "I have apportioned" und denkt offenbar an eine unsichere Wurzel *as/šâqu* (D) "verteilen, zuteilen" (vgl. auch Bezold, *Glossar* S. 74b), was m. E. aus dem gleichen Grunde unzulässig ist, der eine Lesung *mašqattu*

(s. vorige Anm.) verbietet. Ebeling schlägt mir *sakâpu,* Synonym von *ṣalâlu* "(über Nacht) ruhen" vor, hier also D + vielleicht pron. suff.

Z. 7. ^{âl}*til-ḫurâṣi* "Goldhügel", eine öfters begegnende Ortsbezeichnung aus dem Umkreis von Uruk; vgl. z. B. noch YBT. VI 14, 22 und 28; TCL. XII 90, 3; YBT. III 107, 28 (Ebeling, NBB. 107). Dass das erste Zeichen DU_6 (= *tillu* "Hügel") und nicht *KU* zu lesen ist, beweist u. a. YBT. VI 132, 19 (546/45 v. Chr.) ^{âl}*til-li-a-gur-ru^{meš}* "Backsteinhügel" gegenüber Pohl I 6, 14 (591/90 v. Chr.) $^{âl}DU_6$*-a-gur-ru^{meš}*. Diese Namen dürften wohl mit Fundstätten aus uralten Kulturperioden zusammenhängen, da an ein Vorkommen mineralischen Goldes in dieser Gegend selbstredend nicht zu denken ist.

Z. 9. *lu-bal-liṭ* (vgl. auch Z. 17); in ähnlicher Verbindung bereits in einem Briefe der Ḫammurapi-Zeit: TD. 4, 32 (Ungnad, BB. 66) und vorher Z. 11 dafür *šu-ul-lu-mi-im* "(um das Kleinvieh) heil zu erhalten"; vgl. auch in den mittelassyrischen Urkunden KAJ. 167, 4 und KAJ. 168, 13 (von einer Frau gesagt) bei David-Ebeling, *Ztschr. für vergl. Rechtswiss.* 44 (1929) Nr. 7 und 74. Gegen die andere mögliche Deutung "gesunden lassen, wieder gesund machen", wie wir sie z. B. in einem Protokoll aus Nuzi vorfinden, AASOR. XVI (1936) 7, 26: [*b*]*u-ul-li-iz-zu-nu-ti-mi* "[ma]che sie (d. h. die 2 Schafe) wieder gesund", scheint mir das Fehlen jeglichen Hinweises auf einen schlechten gesundheitlichen Zustand der Herden zu sprechen.

Z. 10. *ina ^{iš}ma-ši-ḫu šá ^{d}bêlti šá uruk^{ki} ina muḫ-ḫi me-e rabûti^{meš}*. Die ständig wiederkehrende Vereinbarung, dass bei der Leistung geschuldeter Bodenerzeugnisse die Messung nach einem bestimmten Masse (meist demjenigen des Gläubigers) zu erfolgen hat, bezweckt Schutz gegen Betrug. Zum "Mass der Herrin von Uruk" vgl. bei Forderungen der Tempelverwaltungen von Ebabbara in Sippar oder von Esagila in Babylon die Leistung *ina mašîḫi šá ^{d}šamaš* "des Gottes Šamaš" bzw. ^{d}*bêl* "des G. Bêl", z. B. VS. VI 13, 2 (610/09 v. Chr.); Nbk. 50, 3 (599/98 v. Chr.); Nbk. 63, 2 (598/97 v. Chr.); Nbk. 73, 11 (597/96 v. Chr.); VS. III 187, 13 (452/51(?) v. Chr.).

Ina muḫḫi mê rabûti "am grossen Wasser", ebenso die weiteren Pachtverträge aus Eanna TCL. XII 73, 11 und 16 (555/54 v. Chr.); YBT. VI 41, 8 (553/52 v. Chr.); YBT. VI 90, 10 (549/48 v. Chr.); YBT. VI 198, 9 (540/39 v. Chr.) usw.; *ina muḫḫi mê* "am Wasser" ohne Eigenschaftswort z. B. in YBT. VI 11, 6 und 19 (555/54 v. Chr.; Dupl. VAT. 8418) und YBT. VI 40, 9 und 17 (553/52 v. Chr.). Viel häufiger ist dafür aus allen Gegenden *ina muḫḫi nâri* "am Wasserlauf" (Fluss oder Kanal) als Erfüllungsort für allerhand Schulden an Naturalien, beides bei der grossen Bedeutung, welche dem Transport zu Wasser im ganzen Lande seit jeher zukam, recht verständlich. Ob hier unter *mê* etwa ein stehendes im Gegensatz zu einem fliessenden (*nâru*) Gewässer gemeint ist, mag noch dahingestellt bleiben; in der von Dougherty, *Nabonidus* S. 118, 391 herangezogenen Parallele aus Jeremias 41, 12 bezeichnet das "grosse Wasser bei Gibeon" nach 2. Sam. 2, 13 den "Teich" bei dieser Stadt; zu *mê rabûti* vgl. wiederum *muḫ-ḫi nâri rabîti*$^{ti[?]}$ "an dem grossen Wasserlauf" in GCCI. II 102, 9 (53^{x}/37 v. Chr.).

Ina muḫḫi "oberhalb, auf" ist auch in unserem Zusammenhang nicht im Sinne einer Ablieferung auf dem Wasser zu verstehen, was für den

Pächter die Verpflichtung zur Einschiffung der geschuldeten Früchte einschliessen würde, sondern am Ufer desselben, das aber höher als der Wasserspiegel liegt, daher (*ina*) *muḫḫi*.

Z. 14. *ḫši-ra-ku*, Mz. zu *ḫširku* "der (der Gottheit) Geschenkte, (Tempel-)Oblate", meist ideogr. *PA.KAB.DU* (= RIG_5) geschrieben. Über die Organisation und die verschiedene Stellung der Oblaten neubabylonischer Tempel vgl. ausser der oben zu Z. 4 angeführten grundlegenden Monographie von Dougherty noch San Nicolò, *Zur Nachbürgschaft in den Keilschrifturkunden und in den gräko-ägypt. Papyri* (1937) S. 7 ff. mit weiterem Schrifttum.

Z. 15. *ḫšakin māti* "Landesstatthalter", der höchste Verwaltungsbeamte Babyloniens bis zur Schaffung der Provinz (*piḫâtu*) "Babylon und Ebirnâri" im 4. Jahr des Kuraš (535/34 v. Chr.); dazu meine *Prosopographie* S. 61 f., wo auch der Name des hier genannten Inhabers des Amtes angegeben ist: Têrik-šarrûtsu.

Z. 19 f. Nebenleistungen des Pächters kommen bei der neubabylonischen Grundstückspacht, wenn auch nicht so regelmässig wie bei der Hausmiete (dazu NRV. I S. 154 und Oppenheim, *Untersuchungen zum babyl. Mietrecht* [1936] S. 84 ff.), häufig und in verschiedener Gestalt vor. Solche in Vieh (Rindern und Schafen) neben einem Naturalzins in landwirtschaftlichen Erzeugnissen finden wir u. a. noch in TCL. XII 64, 16 (559/58 v. Chr.); YBT. VI 40, 9 und 17 (553/52 v. Chr.); VS. III 49, 13 ff. (NRV. I 409; 551/50 v. Chr.) und VS. V 89, 13 (NRV. I 384; 503/02 v. Chr.) vereinbart.

alpu šuklulu, letzteres "vollendet, fehlerfrei (?)", ein häufiges, noch unklares Attribut männlicher Rinder, gelegentlich auch mit *marû* "gemästet" zusammen, anscheinend opp. zu *alap tapṭîri*; kaum "geschlechtsreif" (so Ungnad, *Glossar* S. 147), da es auch bei Milchkälbern (*GUD.AMAR.GA*) vorkommt; Landsberger, AfO. 10 (1935) S. 152, 57. Könnte es nicht vielleicht das unkastrierte Tier bezeichnen, wenn *tapṭîru* "Kastration" bedeuten sollte, wie Ungnad, *Glossar* S. 163 vorschlägt? Nach Nbk. 74, 5 (596/95 v. Chr.) gibt es auch Schafböcke (*immeru*) *tapṭîri*.

Z. 21 f. *ḫqí-i-pu šá é-an-na* und *ḫṭûpsar bîti*, hier = *é-an-na*. Zu den Titeln dieser und anderer Verwaltungsbeamten von Eanna und Ebabbara vgl. meine *Prosopographie* S. 21 ff. Die dort S. 12 ff. und S. 33 ff. beigegebenen Tabellen ermöglichen auch die Feststellung der Amtszeit der in der vorliegenden und den folgenden Urkunden genannten Funktionäre der beiden Tempel.

Z. 28. *dnabû-na'id*. Die Königsnamen werden in den neubabylonischen Urkunden noch in chaldäischer Zeit, im Gegensatz zu den sonstigen Personennamen, sehr oft ohne den vorangestellten sog. Personenkeil geschrieben; so z. B. *kan-da-la-nu* in TuM. II/III 14, 35 (635/34 v. Chr.) und TuM. II/III 67, 12 (634/33 v. Chr.) gegenüber *lkan-da-la-nu* in Moldenke II 5, 18 (635/34 v. Chr.) oder *amêl-dmarduk* in Ev. Mer. 1, 9 gegenüber *lamêl-dmarduk* in Ev. Mer. 2, 18 u. v. a. Diese staatsrechtlich gewiss nicht belanglose Besonderheit der Schreibung ist sehr alt und reicht bis in die Kassitenzeit zurück, in der andrerseits zeitweise auch der Brauch bestand, dem Königsnamen selbst dann das Gottesdeterminativ (*d*) vorzusetzen, wenn der erste Bestandteil kein Göttername war; vgl. z. B. BE. XIV 76, 9 f.: *dna-zi-ma-*

ru-ut-ta-aš gegenüber BE. XIV 74, 10: *na-zi-mu-ru-taš* usw. Beachte übrigens auch ^{d}*kan-da-la-na* in Berens 103, 19 (629/28 v. Chr.), ebenso Pohl II 4 col. V, 45 (641/40 v. Chr.). Erst mit der persischen Eroberung wird der Gebrauch des Personenkeils auch bei den Königsnamen ausnahmslose Regel, z. B. ^{I}*ku-raš*.

An der Spitze des mit der Aufzucht und Wartung von Rindern, Schafen und Ziegen des Tempels betrauten Personals standen ein oder mehrere ^{ḫ}*rabi-bûli* "Viehvorsteher" (1), in Eanna in der Regel drei (2), die meist selber Tierhalter waren. Jeder von ihnen hatte eine grössere Anzahl von "Viehzüchtern" (^{ḫ}*nâqidu*, Ideogr. *NA.GAD*) (3) unter sich (4), die häufig (aber nicht durchwegs) in "Horn-" und "Kleinviehzüchter" (^{ḫ}*n. ša ÁB.GUD* bzw. *ṣênī*) (5) geschieden waren. Aus ihren Reihen sind wenigstens in Eanna stets die ^{ḫ}*rabi-bûli* entnommen worden (6). Ein diesem Heiligtum gehörendes Gehöft (*šiḫu*) in der Umgebung von Uruk mit dem Namen ^{âl}*kapru ša* ^{ḫ}*nâqidâti* "Dorf der Viehzüchter" ist in den Urkunden mehrfach belegt (7).

(1) Neben den zahlreich belegten Viehvorstehern von Eanna (nächste Anm.) vgl. u. a. einen solchen von Esagila in Baby'on ^{ḫ}*rabi-bu-lum šá* ^{d}*bêl* "Viehvorsteher des (Gottes) Bêl" in Nbn. 273, 10 (549/48 v. Chr.), einen weiteren von Ebabbara: Camb. 107, 18 (528/27 v. Chr.).

(2) So u. a. die drei ^{ḫ}*rabi-bûli* aus der Zeit des Kuraš: Iqîša, Ibnâ und Ibni-Ištar, an deren Stelle unter Kambuzija drei andere genannt werden: Zêrija, Ardi-Bêl und Iddinâ; vgl. die folgenden Urkunden. Nach GCCI. II 102, 4 f. könnten es im Jahre 538/37 v. Chr. sogar vier gewesen sein.

(3) Diese Berufsbezeichnung ist uralt und lässt sich bereits in den Fara-Texten für den Züchter von Schafen, Eseln und Rindern nachweisen; vgl. Deimel, *Šum. Lex.* II Nr. 70, 48. Im Kodex Ḫammurapi wird der *nâqidu* (§ 261) mit einem höheren Lohn dem *kullizu* (*ŠÀ.GUD*, § 258) "Rinderfütterer" (so nach Landsberger oder "Rinderknecht" nach Meissner, *Beiträge zum assyr. Wb.* II S. 61) gegenüber gestellt. Zum Ideogramm vgl. aber Deimel, a. a. O. Nr. 90, 2 letzter Abs.

(4) In Eanna sind es nach YBT. VII 39 (535/34 v. Chr.) in einem Fall mindestens 66, in einem anderen nach YBT. VII 83 (Zeit des Kambuzija) etwa 44.

(5) Vgl. z. B. Nr. 2, 5: Nabû-dûr-pânija ^{ḫ}*nâqidu šá ṣe-en u ÁB.GUD*$^{ḫi.a}$.

(6) So ist z. B. der als ^{ḫ}*rabi-bûli* von Eanna zur Zeit des Kambyses oft bezeugte Ardi-Bêl in einer Restenliste der ihm unterstehenden ^{ḫ}*nâqidu* mitaufgeführt: YBT. VII 83, 4 und 35. Wie diese hat er und ebenso sein Kollege Zêrija verschiedentlich auch eigene "Restschulden" (Rückstände, *rêḫânū*) an Vieh an den Tempel abzutragen; vgl. u. a. YBT. VII 190, 5 (524/23 v. Chr.) und TCL. XIII 162, 5 f. (526/25 v. Chr.).

(7) Vgl. YBT. VI 111, 12 (547/46 v. Chr.); YBT. VII 105, 15 und GCCI. II 114, 15 (beide 530/29 v. Chr.); YBT. VII 169, 17 und YBT. VII 175, 19 (beide 526/25 v. Chr.); YBT. VII 181, 19 (525/24 v. Chr.).

Soweit die Tiere draussen im Lande auf der Weide lebten, wurden sie von "Hirten" (*ʰrê'û*) (1) unmittelbar betreut, die den einzelnen *ʰnâqidu* zugewiesen waren. "Oberhirten" (*ʰrabi-rê'î*) als Aufsichtspersonen sind sowohl für Eanna wie für Ebabbara bezeugt (2). Ein "Vorsteher der Viehhürde(n)" (?), *ʰrabi-qanni* (bzw. *qannâti*) (3), wird gelegentlich auch erwähnt; vgl. Nbk. 421, 4 und BIN. I 61, 16 (NBB. 261). Dagegen ist der noch im mittelassyrischer Zeit begegnende *ʰrabi-nâqidu*^{meš}, der "Oberviehzüchter", (Weidner, AfO. 10 [1935] S. 18) in neubabylonischen Tempelurkunden bisher nicht nachzuweisen; seine Stelle nimmt wohl der *ʰrabi-bûli* ein.

Die Höhe des von einem *ʰnâqidu* bewirtschafteten Viehbestandes war selbstredend nach den jeweiligen Verhältnissen recht verschieden, konnte aber ziemlich beträchtlich sein. So hatte z. B. der in Nr. 1 genannte Viehzüchter von Eanna 500 Rinder und 1.000 Stück Kleinvieh unter sich, ein anderer namens Nanâ-aḫu-iddin pachtet gemäss YBT. VI 155 (unten S. 292) zusätzlich eine Tempelherde von 2050 Schafen und Ziegen und gibt dafür 1000 Stück des eigenen Bestandes an seinen Bruder ab. Mögen diese auch Höchstzahlen sein, wie die "Rückstände" ebenderselben beiden Brüder gegenüber denjenigen der meisten *nâqidu* ihrer Gruppe noch in einer Restenliste aus der Zeit des Kambyses (YBT. VII 83, 43 ff.) zeigen, so dürfte immerhin der Kleinviehbestand von Eanna in dieser Zeit bei etwa 150 *ʰnâqidu* (4) leicht 100 — 150.000 Stück betragen haben. Die Anzahl der Rinder dürfen wir für die gleiche Zeit, unter Berücksichtigung der vielen in der Landwirtschaft verwendeten Tiere, wohl nicht viel unter einem Zwanzigstel in Anschlag bringen, was an die 5 bis 7.000 Rinder ergibt. Das sind nur Schätzungen, die aber kaum zu hoch gegriffen sein dürften. Leider sind sie bloss für Eanna möglich, weil wir bei den anderen Tempeln noch keine auch nur annähernd genügenden Anhaltspunkte dafür haben. Aus verschiedenen Gründen

(1) Es gibt Rinder- und Kleinviehhirten (*ʰrê'û alpi* und *ʰr. ṣêni*); ein ausdrücklich so bezeichneter "Ziegenhirt" (*ʰrê'û MÁŠ$^{ḫi\cdot a}$*) ist mir nur aus Lutz I 21, 3 (593/92 v. Chr.) bekannt; vgl. aber den altbabylonischen *rê'û enzê$^{ḫi\cdot a}$*, z. B. King 29, 6 (Ungnad, BB. 16).

(2) Lutz I 30, 5 (588/87 v. Chr.) und Cyr. 117, 5 und 13 (536/35 v. Chr.).

(3) Zur Bezeichnung vgl. auch den [*ʰrab*]*i-qa-an-na-a-ta šá mâtlam-tim* "Vorsteher der Viehhürden (?) des Meerlandes" in Nbk. 116, 16 (588/87 v. Chr.). Über *qannu* "Hürde" (?) auch BIN. I 68, 26 und dazu Ebeling, NBB. 268 Bem.

(4) Vgl. oben S. 284 und Anm. 4.

glaube ich aber auch in der Annahme nicht fehlzugehen, dass damals der Viehstand gerade in Eanna besonders gross gewesen sein mag, sodass wir mit Verallgemeinerungen hinsichtlich der übrigen grossen Heiligtümer Babyloniens noch zurückhaltend sein müssen (1).

Befand sich das Vieh in den Stallungen (*uru* und *bît urî* "Stallgebäude", oft auch einfach *bît alpê* beziehungsweise *immerê*) (2), innerhalb oder in unmittelbarer Nähe des Tempelbezirkes, was aus verschiedenen Anlässen (Schur, abgelieferte Kontingente für den Opfer- und sonstigen Bedarf) auch bei den Herdentieren jeweils der Fall war, so oblag seine Pflege den *ḫmušâkilu*, den "Fütterern" (3) und ihren Gehilfen (4), während "Stallpförtner" und "Stallwächter" (5) für die Sicherheit und ordentliche Wirtschaft im Stall zu sorgen hatten (6). Bei der periodischen Schur des Kleinviehs (s. YBT. VII

(1) Vgl. auch in Ägypten gegen das Ende des neuen Reiches nach den Angaben des grossen Pap. Harris, oben S. 276.

(2) "Rinder"- bzw. "Schafhaus"; *alpu* (*GUD*) und *immeru* (*UDU.NITÁ*) hier und auch sonst oft "Rinder" und "Schafe" ohne Unterschied des Geschlechtes und Alters. Das letztere kann sogar Schafe und Ziegen zusammenfassen (= *ṣênu*), wie die gelegentliche Verwendung des Ideogramms als Det. bei Ziegen zeigt; vgl. auch Landsberger, AfO. 10 (1935) S. 158.

(3) Auch diese sind meist in *ḫmušâkil alpi* und *immeri* "Rinder"- und "Schaffütterer" eingeteilt; vgl. z. B. GCCI. I 100, 2 f. (568/67 v. Chr.) und GCCI. II 40, 1 ff. (606/05 v. Chr.): [*x*] *šiqlu kaspu ku-um ṣi-di-ti-šú-nu 7 ḫmu-šá-kil alpi šá alpu šá na-mur-ti šá ḫqí-i-pu a-na bâbiliki i-bu-ku it-ta-šu-ú* "[x] Sekel Silber anstelle ihres Proviantes haben 7 Rinderfütterer, welche die Rinder(!) der Ehrengabe des Bevollmächtigten (sc. von Eanna) nach Babylon geführt haben, fortgeholt".

(4) Vgl. u. a. GCCI. I 142, 1 ff. (565/64 v. Chr.): *ṣimdu kurunnu a-na ḫummânême šá dul-lu ina bît alpême ip-pu-šú* "3 Seah Starkbier für die Arbeiter, die Arbeit im Rinderstall verrichten"; ähnlich GCCI. I 235, 1 f. (567/66 v. Chr.): *ḫagrûtu* "Mietlinge"; vgl. weiters YBT. VI 229, 5 (545/44 v. Chr.) und YBT. III 19, 35 f. (NBB. 19); YBT. III 17, 46 f. (NBB. 17): *ḫummânêmeš šá bît alpême šá é-an-na ù šá bît alpême šá šarri* "die Arbeiter des Rinderstalls von Eanna und des Rinderstalls des Königs".

(5) GCCI. I 249, 11 (570/69 v. Chr.): *ḫmaṣṣâr bît alpi* "Wächter des Rinderstalls"; BIN. I 174, 33 (542/41 v. Chr.): *ḫatû šá bît alpême* "Pförtner des Rinderstalls"; vgl. auch die f. Anm.

(6) Vgl. die Bestallungsurkunde für den Nanâ-aḫu-uṣur zur "Pförtnerschaft im Tor des Rinderstalles" (*ḫatûtu ina bâb bît alpê*) von Eanna, TCL. XII 80 (Moore S. 84 f.; 552/51 v. Chr.) mit der Bestimmung, Z. 5 ff.: *ki-i 1 qû uṭṭatu ù 6 qû ti-ib-ni ki-is*(!)*-sa-ti šá alpêmeš u immeri šá la Ilibluṭ* [ḫ]*šá muḫḫi*(!) *qu-up-pu šá šarri a-na muḫḫi*(!)*-šú it-ta-ṣu-ú ḫi-i-ṭu šá*

8, 9 Bem.) sind vielfach eigene "Scherer" (*ʰgâzizu*) beschäftigt gewesen (1). Die Verwaltung der grossen Mengen von Futtermitteln (*kissatu, ballu*) überwachte der *ʰrabi-kissati,* der "Futtermeister" (2), neben dem einmal für Eanna auch ein eigener Verwalter der Strohvorräte genannt wird: *ʰša muḫḫi tibni,* Pohl II 8, 60 (553/52 v. Chr.). Hingegen finden die ansonsten öfters begegnenden *ʰrabi-urâte* "Stallmeister" und "Vorsteher des Viehhofes" (*ʰrabi-tarbaṣi*) in den Tempelurkunden der Zeit selten Erwähnung. Bisher ist mir der letztere nur für Ēmbi-Anu in Dilbat aus VS. V 107, 12 (NRV. I 607; 488/87 v. Chr.) bekannt, während der erstere auch bei den Tempeln, die einen solchen gehabt haben mögen, eher mit der Betreuung der Pferde und anderen Einhufer als von Rindern und Schafen sich befasst haben wird (3). Unklar bleibt, weil die Bedeutung des Wortes noch unbestimmt ist, der Tätigkeitsbereich der *ʰšûšânê ša alpê* ("Rinderknechte"?), die für Eanna neben den häufigeren "Pferdeknechten" (?) (4) in einer Quittung aus dem Jahre 566/65 v. Chr. genannt werden (5).

---

iláni^{meš} *u šarri* ^{I}*dna-na-a-aḫu-uṣur i-šad-da-ad* "wenn (auch nur) 1 Sila Gerste oder 6 Sila Stroh an Futter für Rinder und Schafe ohne (Erlaubnis) des Libluṭ, der über (!) die Schatulle des Königs (gesetzt ist), auf seine (d. h. des N.) Rechnung (!) hinausgeht, wird Nanâ-aḫu-uṣur sich die Strafe der Götter und des Königs zuziehen"; vgl. auch BIN. I 7, 10 ff. (NBB. 207) und über die Pförtner neubabylonischer Tempel San Nicolò, *Miscellanea G. Mercati* (1946) VI S. 499 ff.

(1) So z. B. in Eanna zur Zeit des Nabû-kudurri-uṣur II.; vgl. die drei Quittungen über Naturalbezüge "für die Scherer" (*a-na ʰga-zi-zi-e*) GCCI. I 93, 3 (etwa 582/81 v. Chr.); GCCI. I 139, 2 (567/66 v. Chr.) und GCCI. I 183, 2 (566/65 v. Chr.).

(2) Vgl. u. a. Scheil, RA. 11 (1914) S. 166 Z. 7 (533/32 v. Chr.); YBT. VII 107, 14 und YBT. VII 114, 12 (beide 529/28 v. Chr.); dazu auch San Nicolò, *Prosopographie* S. 25, 37.

(3) Untergekommen ist mir bisher, und zwar als Ahnherrnname, nur ein *ʰrabi-ú-ru-ú šá* ^{d}*nabû,* wohl aus Ezida in Barsipa: VS. III 111, 7 (NRV. I 435; 511/10 v. Chr.). Als Ahnherrnname ist der *ʰrabi-tarbaṣi* auch in den Urkunden aus Eanna zu belegen; vgl. YBT. VI 112, 20 (548/47 v. Chr.); Pohl I 46, 6 (535/34 v. Chr.) und Pohl I 49, 1 (534/33 v. Chr.), woraus aber noch nicht folgt, dass es sich um "Vorsteher des Viehhofes" dieses Tempels gehandelt habe.

(4) Vgl. u. a. GCCI. II 200, 4 (566/65 v. Chr.): *ʰšu-šá-nu šá sisî*; GCCI. I 122, 4 (564/63 v. Chr.).

(5) GCCI. I 182, 1 ff.: [*1*^{en}] ^{karpat}*dan-nu šá šikâri pa-ṣu-ú* [*šá*] *a-na* ^{ʰ}*šu-šá-ni-e* [*šá*] *alpê*^{me} *id-di-nu* ^{I}*gi-mil-lu apil* ^{I}*ardi-a maḫir*^{ir} "[1] Tonne

Die Geflügelhaltung und die Versorgung des Tempels mit Vögeln lag in den Händen der *ʰušandû* "Geflügelhalter" (?), *ʰrê'û iṣṣûri* "Geflügelhirten" und der "Geflügelfütterer" (*ʰmušâkil iṣṣûri* (1) mit ihrem Hifspersonal (2), wobei allerdings bei den *ʰušandû* (*ḪU.KAK* = *MUŠEN.DÙ*) noch nicht feststeht, ob sie sich mit der Zucht von Haustieren befassten oder als "Vogelfänger" wilde oder halb wild lebende Vögel jagten. Obwohl sie seit altersher den Fischern (*ʰbâ'iru*) zur Seite gestellt zu werden pflegen (3), was für die letztere Alternative sprechen würde, so neige ich doch mehr zur Ansicht, dass sie wenigstens in neubabylonischer Zeit beides miteinander vereinigt haben könnten (4).

Die Tierbestände der Tempel trugen ebenso wie die Sklaven und gelegentlich sogar einzelne Gegenstände (5) das Eigentums-

---

hellen Rauschtrankes, [den] er den Rinderknechten (?) gegeben hat, hat Gimillu, Sohn des Aridja, empfangen". Über *ʰšûšânu* in dieser Zeit und unter den Achämeniden vgl. die bei Eilers, ZDMG. 90 (1936) S. 190 angeführte Literatur.

(1) Alle drei Berufsbezeichnungen sind in den Urkunden häufig. Vgl. ausser den Garantieübernahmen für die *ʰušandû* von Eanna und ihre Lieferungen von Vögeln in YBT. VII 69 und TCL. XIII 168 (dazu San Nicolò, *Nachbürgschaft* S. 11 und S. 20) z. B. noch Ner. 48 (558/57 v. Chr.): *3 ʰušandûᵐᵉš ù ʰmu-š[á-k]il iṣ-ṣur* von Ebabbara erhalten Naturalien als ihr Verpflegungsdeputat für vier Monate, ebenso Cyr. 85 (537/36 v. Chr.); GCCI. I 200 (577/76 v. Chr.): ein Geflügelfütterer von Eanna erhält 1 Kur Emmer (*kunâšu*) als Futter für 300 Gänse für fünf Tage sowie $2\,{}^{1}/_{3}$ Kur Hirse (*duḫnu*) für 36 Gänse; GCCI. II 71 (610/09 v. Chr.): ein Geflügelhirt (*ʰrê'û iṣṣûri*) von Eanna nimmt 40 Gänse in Empfang; weiter GCCI. II 23, 4 (606/05 v. Chr.); GCCI. I 78, 5 (587/86 v. Chr.); GCCI. I 154, 6 (566/65 v. Chr.) u. a. m. Eine Sonderbezeichnung *ʰmušâkil paspasi* "Gänsefütterer" begegnet in Nbn. 306, 3 (548/47 v. Chr.).

(2) Vgl. in Dar. 72, 14 (519/18 v. Chr.) aus Ebabbara hinter einem *ʰušandû* (Z. 13) *ʰummânuᵐᵉš šá qa-bi-e* "Arbeiter der Koben".

(3) Über die Fischer von Eanna, ihre Stellung und Lieferungen an den Tempel vgl. u. a. YBT. VII 12 (537/36 v. Chr.); YBT. VII 90 (533/32 v. Chr.); YBT. VII 153 und TCL. XIII 163 (beide 527/26 v. Chr.); YBT. VI 10, 21 (555/54 v. Chr.); BIN. I 30, 7 ff. (NBB. 230); BIN. I 54, 6 ff. (NBB. 254) und dazu San Nicolò, ArOr. 6 (1934) S. 182 ff. und S. 199; *Nachbürgschaft* S. 12 f. und *Prosopographie* S. 69.

(4) Vgl. u. a. Nbk. 162 (579/78 v. Chr.): Lieferung von Tauben; GCCI. II 77 (561/60 v. Chr.): Empfang von solchen; Nbn. 889 (541/40 v. Chr.): Geld für Hühnerfutter.

(5) So u. a. gemäss YBT. VII 30, 12 f. (536/35 v. Chr.): eine gegerbte Tierhaut (*ˢᵘTAB.BA*; zum Wort Oppenheim, diese Ztschr. NS. 11 (1942)

zeichen (*šindu, šimtu* "Marke") des Heiligtums, das wie auch in Ägypten (1) in einem göttlichen Symbol bestand und bei vierfüssigen Tieren wohl ins Fell eingebrannt wurde. So ist z. B. das Vieh von Eanna mit einem (8 oder 16strahligen) Stern (*kakkabtum*), dem Venusstern der Ištar, und dasjenige von Ezida in Barsipa mit Schaufel und Schreibgriffel (*marru û qan ṭuppi*) (2), den Emblemen des Gottes Nabû, gekennzeichnet gewesen (3).

Alle Tierhalter waren verpflichtet, den dem Heiligtum zufallenden Nachwuchs an Jungvieh periodisch zur Brandmarkung zu treiben (4), und selbst die Pächter der *sûtu*-Abgabe (oben S. 277) werden in den Verträgen oft verhalten, alljährlich die Jungen des ihnen für die landwirtschaftliche Arbeit zugeteilten Viehs der Tempelbehörde vorzuführen und marken zu lassen. Die Kennzeichnung nahm der "Marker" (*ḫšâmitu*) (5) vor. So heisst es z. B. in einem Pachtvertrag aus Eanna aus dem Jahre 545/44 v. Chr., YBT. VI 150, 18 ff.: *mârê*^{meš} *litti*

S. 119 ff.); Pohl I 27, 15 (544/43 v. Chr.): ein noch nicht identifiziertes Werkzeug, *našḫiptu*.

(1) Vgl. die Belege aus der Saïten- und Perserzeit in dem. P. Hausw. S. 65 und bei Schnebel, *Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten* I (1925) S. 322.

(2) TCL. XIII 132, 1. 8 und TCL. XIII 133, 11 (beide 535/34 v. Chr.): Horn- und Kleinvieh; Nbk. 13, 2 f. (521/20 v. Chr.) und VS. V 94, 2 (NRV. I 101; 500/499 v. Chr.): Esel; BE. VIII 106, 9 (517/16 v. Chr.): Sklaven.

(3) Zu den Sklaven- und Tiermarken als allgemeines Eigentumszeichen vgl. die bei San Nicolò, ArOr. 4 (1932) S. 338, 2 angeführte Literatur mit rechtsvergleichenden Hinweisen. In Babylonien werden eingebrannte Viehmarken bereits im KḪ. § 265 erwähnt, während bei Sklaven das Eigentumszeichen erst seit der Kassitenzeit in die Handfläche beziehungsweise an der Handwurzel (*rittu*) eingebrannt wurde. Über das Abzeichen der Sklaven in altbabylonischer Zeit (*abbuttu*) vgl. David, *Die Adoption im altbabyl. Recht* (1927) S. 48 ff. und Landsberger, MSL. I S. 137. Zum *abbuttu* in den Tontafeln aus Nuzi s. Saarisalo, *New Kirkuk Documents relating to Slaves* (1934) S. 1 Anm. 7; über das *šindu* der unfreien Tempeloblaten (*ḫširku*) in neubabylonischer Zeit insbesondere Dougherty, *Shirkûtu* S. 82 ff.

(4) Vgl. YBT. VI 233, 1 ff. und 12 f. (543/42 v. Chr.), bearbeitet und besprochen bei Dougherty, *Nabonidus* S. 90 f. Hierbei ist jedoch Z. 6 statt *duppâni*^{meš} *ka-a-an*, das keinen Sinn gibt, richtig *im-meš-ka-âm* "rückständig ist" (*nemerkû*) zu lesen. Andere Belege YBT. VII 43, 7 f. (533/32 v. Chr.); YBT. VII 85, 17 (531/30 v. Chr.) und YBT. VII 81, 14 ff. (530/29 v. Chr.).

(5) Vgl. YBT. III 125, 38 (NBB. 125) und dazu San Nicolò, ArOr. 4 (1932), S. 338, 2.

rabîti^{meš} *šá* ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki} *šá ina pa-ni-šú im-mál-la-du* [*a-n*]*a* $^{I\,d}$*nabû-šarru-uṣur* ^{h}*rêš šarri ù* ^{h}*ṭupsarru*^{meš} *šá é-an-na ú-kal-lam-ma* [*ina*] *šin-du parzilli šá* ^{d}*bêlti šá uruk*^{ki} *i-šim-mi-tum ù ú-tar-ru-ma i-nam-di-nu-niš-šim-ma* "die Jungen der ausgewachsenen Kühe der Herrin von Uruk, die ihm (d. h. dem Abgabenpächter) geboren werden, wird er [de]m kgl. Kommissar Nabû-šarru-uṣur und den Tontafelschreibern von Eanna vorweisen und man wird (sie) [mit] dem eisernen Stempel (1) der Herrin von Uruk marken und (sie) ihm zurückerstatten" (2).

Dem Akt kam eine besondere rechtliche Bedeutung zu, indem er das Eigentum des Tempels an den Tieren gewissermassen kundbar machte, wodurch die "gemarkten" (*šindu*) (3) Viehstücke von da an im Gegensatz zu den noch ungemarkten (*tamîmu* "fleckenlos" (u. ä.) (4) des für das Tempelgut (*makkur ili*) geltenden erhöhten Rechtsschutzes teilhaftig wurden (5). Der Gegensatz tritt, wie später noch zu zeigen sein wird, überall auch in den Urteilen wegen an Tempelvieh begangener Eigentumsdelikte deutlich hervor. So wird, um einen solchen Fall schon hier anzuführen, in YBT. VII 161 (527/26 v. Chr.) (6) der wegen Veruntreuung von 5 mit dem Stern der Ištar gemarkten ausgewachsenen Schafen und von 5 noch ungemarkten Jungschafen von Eanna angeklagte Bêl-iqîša hinsichtlich der ersteren zum Ersatz des Dreissigfachen verurteilt, während er die ungemarkten Tiere bloss einfach zu leisten hat, Z. 8 ff.: *1 me 50 ṣe-e-nu ku-um ṣe-e-nu šá* ^{d}*ištar*(!) (7) *šin-de-e-ti 1*^{en} *a-di 30 ù 5 par-rat ta-mi-ma-a-ta naphar 1 me 55 ṣe-e-nu... ib-ba-kám-ma ina é-an-na i-šim-mi-it-ma a-na makkur é-an-na i-nam-din* "150 (Stück) Kleinvieh

(1) *Šindu* bezeichnet sowohl die Sklaven- oder Viehmarke als auch das zur Anbringung derselben verwendete Gerät, "Stempel"; vgl. GCCI. I 194, 1 ff. (597/96 v. Chr.): *6 šin-du parzilli šá alpê*^{meš} *3 KI.MIN šá immerê*^{meš} *a-na ṣu-up-pu-ru ina pâni* ^{I}*mušêzib-*^{d}*bêl* ^{h}*nappâḫi parzilli* "6 eiserne Stempel für Rinder, 3 dito für Schafe, zum Auskratzen (d. h. wohl "Schärfen") zur Verfügung des Eisenschmiedes Mušêzib-Bêl". Vgl. auch den analogen Sprachgebrauch bei χάραγμα und χαρακτήρ in den Papyri; Belege bei Preisigke, *Wörterbuch* II S. 719.

(2) Ebenso YBT. VI 11, 12 ff. (Dupl. VAT. 8418) a. d. J. 555/54 v. Chr.

(3) Part. perf. attributiv gebraucht, aus *šam(i)tu* zu *šimtu, šindu*.

(4) Zur Etymologie San Nicolò, ArOr. 4 (1932) S. 342, 1.

(5) Dazu Nr. 3, 10 f. Bem.

(6) Bearbeitet ArOr. 4 (1932) S. 341 f.

(7) Die Kopie bietet fälschlich ^{d}*V* statt richtig ^{d}*XV*.

anstelle des gemarkten Kleinviehs der Göttin Ištar (!) dreissigmal (1) und 5 ungemarkte weibliche Jungschafe, insgesamt 155 (Stück) Kleinvieh,... wird er herbeiführen und in Eanna brandmarken und (sie) an die Vermögen(sverwaltung) von Eanna geben " (2).

Die Viehzucht ist von den neubabylonischen Tempeln durchgängig in eigener Verwaltung betrieben worden und es wäre verfehlt, in den *ḫnâqidu*, *ḫušandû* oder *ḫrê'û iṣṣûri* Herdenpächter erblicken zu wollen, die mit Hilfe des ihnen unterstehenden Personals auf eigene Rechnung arbeiteten. Sämtliche in der Viehzucht und Viehbewirtschaftung des Heiligtums Tätigen, deren Beruf sich nicht selten in der Familie vom Vater auf die Söhne vererbte (3), sind vielmehr Angehörige oder Angestellte des Tempels, oft auch *širku* desselben gewesen, die von ihm erhalten werden und für ihn arbeiten. Sie beziehen dafür alle aus Tempelmitteln ein entsprechend abgestuftes Verpflegungsdeputat (*kurummatu*) und andere Emolumente (4), zu denen auch Zuteilungen aus den Erzeugnissen ihres Wirtschaftsbetriebes hinzugekommen sein werden (5). Andrerseits konnten gelegentlich die mit ihrer Tätigkeit verbundenen Pflichten und Einnahmen, wie es bei der Fischerei (*ḫbâ'irûtu*) und vor allem beim Tempelgewerbe in weit stärkerem Masse der Fall war, auch den Gegenstand einer Pfründe (Einkommensrecht, *isqu*) nach Analogie der niedereren Tempelämter bilden, welche veräussert und vererbt werden durfte (6), wie u. a. das " Einkommen(srecht) der Rinderhirtenschaft " (*isiq ḫrê'û–alpûti* u. ä.) für Ezida (7) zeigt.

Eine Verpachtung von Tempelvieh dagegen kommt in dieser Zeit, abgesehen von den in der Landwirtschaft verwendeten Tieren,

(1) Die veruntreuten ausgewachsenen Schafe waren 5 an der Zahl; vgl. Z. 1.

(2) Vgl. auch das aus dem Vormonat stammende Protokoll in der gleichen Sache YBT. VII 140.

(3) Vgl. z. B. Nr. 1, 1 Bem.; Nr. 6 Einl. und Nr. 9 Einl.

(4) Vgl. die oben S. 284 u. 286 in den Anmerkungen zu den einzelnen Berufsbezeichnungen angeführten Belege u. a. m.

(5) Dazu mögen bei den Rinder- und Kleinviehzüchtern vor allem die Milch und Milchprodukte der auf der Weide lebenden Tiere gehören, von deren Ablieferung an den Tempel m. W. nichts verlautet; s. auch später.

(6) Zu den *isqu* neubabylonischer Tempel bis zum Ausklingen der Keilschrifturkunden im hellenistischen Zeitalter vgl. San Nicolò, ArOr. 6 (1933) S. 179 ff.

(7) BE. VIII 103, 1 (521/20 v. Chr.); VS. V 102, 1 f. (NRV. I 604; 493/92 v. Chr.); BE. VIII 117, 1 (490/89 v. Chr.) siehe auch BE. VIII 106 (517/16 v. Chr.) und dazu San Nicolò, *Aegyptus* 12 (1932) S. 37 ff.

nur ganz ausnahmsweise in Betracht, ja mir ist bisher nur ein einziger derartiger Fall bekannt: YBT. VI 155 aus dem Jahre 544/43 v. Chr. Mit diesem Vertrag werden einem *ʰnâqidu* der Herrin von Uruk zu dem bereits in seiner Obhut stehenden Kleinvieh, auf Befehl des Kronprinzen Bêl-šarru-uṣur, durch die Tempelverwaltung von Eanna weitere 2050 Schafe und Ziegen des Heiligtums verpachtet, die in Tagrîtenu (1) weideten, wofür er einen festen Naturalzins an Jungen und Wolle in der für diese Zeit im Privatverkehr allgemein geltenden Höhe zu leisten hat (2). Wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine vom Kronprinzen an Eanna geschenkte Herde (3), die erst damit dem Viehstand des Tempels einverleibt werden sollte. Auf ein zwischen zwei Geflügelhaltern von Ebabbara begründetes Pachtverhältnis, wenn auch mit unmittelbarer Leistung des Naturalzinses an das Heiligtum, bezieht sich der Verpflichtungsschein Camb. 194 (527/26 v. Chr.) (4). Mit einem etwas anderen Fall, der zwischen zwei *nâqidu* auf fünf Jahre abgeschlossenen Verstellung von 20 Stück Kleinvieh der Herrin von Uruk (5), musste sich nach verschiedenen Zwischenspielen (6) noch das Tempelgericht befassen: TCL. XII 119 (Moore S. 114 f.) aus dem Jahre 539/38 v. Chr.

(1) Wenn dieses *ᵘʳta-ga-ar-i-te-en-nu* (Z. 5; vgl. auch Nbk. 266, 15 [571/70 v. Chr.]: *ᵘʳtag-re-e-ta-i*[*n-nu*]), wie anzunehmen, mit der Stadt identisch ist, in der Nabû-aplu-uṣur 615 v. Chr. von den Assyrern belagert wurde (Gadd, *The Fall of Niniveh* [1923] S. 8), so handelt es sich um das heutige Tekrit am linken Tigrisufer, 250 km nördlich von Babylon. Die Entlegenheit des Weideplatzes könnte dann auch der Grund für die Verpachtung der Herde gewesen sein. Beziehungen zwischen Eanna und Tagrîtenu sind auch sonst bezeugt: YBT. VII 143, 20 (527/26 v. Chr.) und YBT. III 106, 25 (NBB. 106); dazu Ebeling, ebendort. Der letzte Beleg schliesst übrigens die Möglichkeit eines gleichnamigen Ortes in der Nähe von Uruk, woran man denken könnte, aus.

(2) Bearbeitung v. Bolla, a. a. O. S. 125 ff.; über die Beständigkeit des festen jährlichen Naturalzinses bei der Viehpacht *ana sûti* ebendort S. 164 f.

(3) Über das Verhältnis des präsumptiven Nachfolgers des Nabû-na'id zu den Tempeln des Landes vgl. Dougherty, *Nabonidus* S. 87 ff. Die dort beigebrachten Zeugnisse haben sich inzwischen vermehrt.

(4) v. Bolla, a. a. O. S. 162 f.

(5) Der in TCL. XII 119, 1-5 auszugsweise mitgeteilte Vertrag aus dem Jahre 549/48 v. Chr. ist bei v. Bolla, a. a. O. S. 137 f. bearbeitet. Es handelt sich um eine besondere Form der Viehverstellung nach dem Schema *ana ḫarrâni nadânu*.

(6) Eine beim Ablauf der Vertragszeit an die Tempelverwaltung geleistete Gestellungsbürgschaft für den säumigen Einsteller ist in Pohl I 28

Über die Bewirtschaftung der Tierbestände geben die Ergebnisse der Besichtigungen und Zählungen der Herden, die Abrechnungen mit den einzelnen Viehhaltern, die verschiedenartigen Aufstellungen und Listen über die nach der Abrechnung zu Lasten von *ʰnâqidu*, *ʰrê'û iṣṣûri*, *ʰušandû* usw. verbleibenden "Reste" (*rêḫânū*) an Tieren weitgehend Aufschluss.

(544/43 v. Chr.) erhalten. Der Zusammenhang mit TCL. XII 119, worin Z. 3 der Vatersname *Iršarru-da-[a-nu]* zu ergänzen ist, ist aber v. Bolla, die a. a. O. S. 157 ff. auch diese Urkunde bearbeitet hat, entgangen, obwohl der Bürge Adad-ušêzib, ebenfalls ein *ʰnâqidu* von Eanna (TCL. XIII 171, 36), später unter den Zeugen des Prozessprotokolls wiederkehrt: TCL. XII 119, 25.

Eine Hörnerkrone aus Bronze

E. Borowski – Basel

In der Privatsammlung des Herrn Dr. Rudolf Schmidt in Solothurn (Schweiz) befindet sich eine gut erhaltene Hörnerkrone aus Bronze, die 1937 in Paris erworben wurde. Der Kunsthändler behauptete dem jetzigen Besitzer gegenüber, dass der Bronzekopf, zu dem diese Krone gehöre, sich in den USA. befände. Unsere Bemühungen den Kopf ausfindig zu machen, sind aber gescheitert. In der Sammlung, die der Händler angab, befindet er sich nicht. Es ist zu hoffen, dass die Beschreibung der Krone vielleicht den Kopf, falls er wirklich vorhanden ist (1), zutage fördern wird. Der Kopf könnte uns bei der Bestimmung der Zeit und bei der Identifizierung der Gottheit, der diese Krone gehörte, ausschlaggebend sein. Eine genaue Beschreibung der Hörnerkrone wird für diesen Zweck dienlich sein. Herrn Dr. Schmidt, der uns dieses Kunstwerk zur Veröffentlichung übergeben hat, sei hier bestens gedankt.

Die Krone ist als Vollguss in verlorener Form (*à cire perdue*) hergestellt. Sie ist mit einer dicken, teilweise scharf grünen Patina bedeckt, die eine etwa vorhandene Gravierung nicht erkennen lässt. Unter der Patina erscheint eine rötliche Goldbronze. Der Analysenbefund der chemischen Zusammensetzung, der uns vom Laboratorium der Metallwerke A. G., Dornach b. Basel mitgeteilt wurde, hat folgendes Resultat ergeben: Kupfer 63,97 %, Zinn 9,73 %, Blei 0,39 %, Nickel 0,44 % und Spuren von Eisen. Die fehlenden Prozente müssten auf Sauerstoff, Wasserstoff und Kohlensäure entfallen; denn die Bronze ist weitgehend petrifiziert. Sie enthält nur noch wenig Metall in elementarem Zustand. Nach den Analysenergebnissen dürfte die ursprüngliche Legierung ungefähr so gewesen: Kupfer 85,8 %, Zinn 13,1 %, Blei 0,5 %, Nickel 0,6 %.

(1) Vgl. S. 295 Anm 2.

Die Krone war in mehrere Stücke zerbrochen. Ihre Zusammensetzung lässt zu wünschen übrig; denn die obere Wölbung zeigt keine einheitliche Kurve. Die Krone misst 9 cm Höhe und der äussere Durchmesser, gemessen am Turbanwulst, beträgt 15,3 cm. Der innere Durchmesser, gemessen am untern Rand, beträgt 11,3 cm. Die Dicke der Bronze ist nicht einheitlich, sie beträgt 5,5–8,5 mm. Der untere Abschluss der Krone besteht aus einem glatten Reif von 14–18 mm Höhe, die im Halbkreis über der Stirn (Abb. 2) durch eine leichte Erhöhung um 7-8,5 mm vergrössert wird. Durch diese Verbreiterung wird der Abschlussreif, der sonst durch die Hörner verdeckt würde, in der Vorderansicht sichtbar gemacht (Abb. 1). Der untere Rand dieses Abschlussreifes ist nicht abgeschnitten oder abgefeilt, sondern leicht gerundet, so wie er aus der Form hervorgegangen ist (Abb. 4). Daraus ergibt sich, dass die Krone als Einzelstück gegossen ist. Die Zugehörigkeit zu einem Kopf bezw. zu einer Statue (1) muss erst bewiesen werden (2). Von vornherein muss die Möglichkeit offen bleiben, dass die Hörnerkrone als Weihgeschenk (3) dargebracht worden ist.

Die Form der Krone bildet eine Halbkugel, um die nahe dem unteren Rand ein als Wulst gebildeter Turban geschlungen ist. Dieser Wulst ist mit der Krone aus einem Stück gegossen. Um das Halbrund

(1) Eine hethitische Bronzefigur, deren besonders gearbeitete Krone verloren ist, s. bei Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter,* 1914, S. 108, Fig. 82; O. Weber, *Hethitische Kunst,* Abb. 7.

(2) Es ist fraglich, ob die Behauptung des Kunsthändlers über den Bronzekopf überhaupt zutrifft. Es ist wohl möglich, dass der Kopf aus ganz anderem Material hergestellt war, einem Material, das durch die Zeit vernichtet wurde. In der ägyptischen Kunst kennen wir Fälle, wo einzelne Teile eines Kopfes aus verschiedenen Stoffen hergestellt waren z. B. bei dem Kopf der Königin Teje, wo die mit Gold befestigte Stoffhaube auf dem hölzernen Kern liegt; vgl. L. Borchardt, *Der Porträtkopf der Königin Teje,* S. 6 ff. Für Vorderasien besitzen wir Zeugnisse für mehrstoffige Statuen; so war z. B. der ugaritische Baal aus fünf verschiedenen Stoffen: Bronze, Silber, Gold, Elektron und Stein hergestellt; vgl. Cl. A. Schaeffer, *Syria* 17, 1936, S. 146, Tf. XXI. Die Bildsäule des Baršamin bestand nach einem armenischen Gewährsmann aus Elfenbein, Kristall und Silber; vgl. *Ztschr. f. d. Alt. Wiss.;* 57, 1939, S. 13.

(3) Im Etana-Mythos heisst es: "Szepter, Königsbinde, Königsmütze und Hirtenstab lagen vor Anu im Himmel", P. Jensen, *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen.* KB. VI, 1, S. 584 *b.* Z. 19-20. Asarhaddon sagt: "Ich... liess eine kunstvolle Krone, das Abzeichen der Herrschaft Assurs... machen"; vgl. B. Meissner-P. Rost, *Die Bauinschriften Asarhaddons,* BA. III, S. 236, Z. 32-33.

der Schädelkalotte gestellt, befinden sich in einer Höhe von 1,7–1,9 cm über dem Wulst und in einem gleichmässigen Abstand von 3, 4 cm acht kreisrunde Eintiefungen von 8 mm Durchmesser. Sie sind, wie es scheint, erst nach dem Guss eingebohrt. In zwei dieser Eintiefungen (Abb. 3) sitzen noch Reste von Perlmuttereinlagen mit runden Öffnungen, aus denen offenbar vorhanden gewesene Perlen (1) verschwunden sind. Auch auf dem Turbanwulst befinden sich sechs derartige Eintiefungen mit Resten gleichartiger Einlagen. Eine Perlmuttereinlage ist auch hier noch vorhanden (Abb. 3). Eine etwas grössere (2) gleiche Eintiefung befindet sich in der Mitte der Kugelkalotte.

Die Hörner sind besonders gegossen und zwar ebenfalls in Vollguss. Mit der Krone sind sie durch eine höchst seltsame Technik verbunden. Sie sind nämlich in der Wandung verzapft und verspundet. Durch den glatten Abschlussreif ist auf jeder Seite ein Loch gebohrt (Abb. 2). Durch dieses Loch ist das abgeplattete vierkantige, ebenfalls durchbohrte Ansatzstück jedes Hornes durchgesteckt. Ein durch das Loch des Ansatzstückes quer durchgeführter Stift (Spund) hält das Horn in der gewünschten Lage fest (Abb. 4). Dies ist eine bei Bronze ganz ungewöhnliche Konstruktion (3).

Auf Grund der Form der Halbkugel der Krone, des um sie gelegten Turbanwulstes und der Hörner, kann man einen Versuch der Datierung wagen.

Dem Turbanwulst begegnet man schon auf den Reliefs der frühdynastischen Zeit (4). Er ist zu finden in der Akkad-Zeit (5), bei Gu-

(1) Asarhaddon berichtet, dass die Krone "aus rötlichem Golde und kostbaren Steinen war", Meissner-Rost, a. a. O. Z. 33. Zu *abnē nisiḫti* (hier wohl = "Perlen"), vgl. *nisiḫti abni binût tâmtim* "Edelsteine, das Erzeugnis des Meeres", Tigl.-Pil. III Tontafelinschrift 28 (P. Rost, *Keilschrifttexte Tigl. Pil. III.*, 1893, I, S. 62).

(2) Eine in Cadix gefundene Inschrift aus dem II. Jhd. n. Chr. (CIL 3386) erwähnt, dass eine Isisstatue ein Diadem trug, das mit einer grossen und sechs kleinen Perlen geschmückt war; vgl. Pauly-Wissowa, *Real-Encycl. der class. Altertumswiss.*, 14, *Margaritai*, S. 1696.

(3) Das Durchstechen der Gefässwandung begegnet z. B. bei Henkeln prähistorischer Tongefässe; vgl. *Mittlg. d. Deutschen Arch. Inst., Athen*, Bd. 42, 1919, S. 18, Abb. 7 *c* und *d*; S. 47, Abb. 49.

(4) Z. B. auf der Kalksteinplatte aus Ur; s. L. Woolley, *Ur und die Sintflut*, Tf. 23, S. 67; B. Meissner, *Sumerer u. Semiten in Babylonien*, AfO 5, Tf. I, Abb. 4.

(5) G. Contenau, *Les antiquités orientales*, I, Tf. 16; *Encyclopédie photographique de l'art*, I, Tf. 219 C; AfO 5, Tf. III, Abb. 1-2.

dea (1) und in der I. Dynastie von Babylon (2). Im zweiten Jahrtausend und in assyrischer Zeit wird die halbkugelförmige Kappe höher und geht schon in eine zylinderförmige Kopfbedeckung über (3). Die Wölbung unserer Halbkugel deckt sich völlig mit der der Kopfbedeckungen neusumerischer Zeit (4). Der Turbanwulst ist dort rechteckig und nicht halbrund wie bei uns. Unserem Turbanwulst ist die Kopfbedeckung des Steatitkopfes der Akkadzeit im Louvre sehr ähnlich (5). Doch ist dort die Wölbung der Schädelkalotte etwas flacher und der Abschlussreif unter dem Wulst fehlt. Dieser Abschlussreif ist bei dem herrlichen Bronzekopf aus Ninive (6) vorhanden, in dem Mallowan ein Porträt des Sargon von Akkad zu sehen glaubt (7). Der Wulst geht dort nicht rund um die Schädelkalotte herum, sondern endet am Zopf. Der Kopf scheint dort nachträglich ziseliert zu sein und nähert sich eher der Kunst des Helmes des Meskalamdug (8) als unserer Krone.

Die Hörner, die von der Mitte der Kronenseite ausgehen, treffen sich aufbiegend über der Mitte der Stirn (9). Ebenso finden wir sie bei Puzur-Ischtar aus Mari (10), bei der "déesse au vase jaillissant" aus Mari (11) und bei hethitischen Skulpturen (12). Bei den Hethitern

(1) G. Contenau, a. a.O., I, Tf. 18 u. 21; *Encyclopédie photographique de l'art*, I, Tf. 228-229, 237-239; RA. XXXII, 1930, S. 161 ff.Tf. I-V.

(2) *Encyclopédie photographique de l'art*, I, Tf. 257 A u. B; Iṣṭup-ilum aus Mari (A. Parrot, *Syria*, 17, 1936, S. 24 f. Tf. VII); Hammurabi (G. Contenau, a. a. O., I. Tf. 35; *Encyclopédie photographique de l'art*, I, Tf. 258-259; H. R. Hall, *La sculpture babylonienne et assyrienne au British Museum*, Tf. IX, 1).

(3) Nebostatue (B. Meissner, *Babyl.-assyr. Plastik*, Abb. 175); geflügelte Genien (Contenau, a. a. O., II, Tf. 6 u. 8).

(4) Ausser bei Gudea auch bei der Statue des Ur-Ningirsu (Contenau a. a. O., I. Tf. 25 [die Tributbringer]; *Encyclopédie photographique de l'art*, I, Tf. 240-241) vgl. S. 298 Anm. 2.

(5) Contenau, a. a. O., I. pl. 16.

(6) *Iraq* III, Tf. V-VII; A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, I, Tf. XII.

(7) *Iraq*, III, S. 104-110.

(8) C. L. Woolley, *Ur Excavations*, II, Tf. 150.

(9) Bei den in Profil erscheinenden Relieffiguren mit Hörnerkronen wie z. B. bei Naram-Sin soll die Krone nach R. C. Flavigny, *Le dessin de l'Asie occidentale ancienne*, S. 46 in Vorderansicht gegeben sein. Danach würden die Hörner auf beiden Seiten über den Schläfen emporsteigen.

(10) Meissner, *Babyl.-assyr. Plastik*, Abb. 117; Unger, *Sumerische und akkadische Kunst*, Abb. 52.

(11) A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, I, Tf. XV.

(12) Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, Tf. X, S. 108.

steigen aber die Kopfbedeckungen zylinderförmig in die Höhe. Bei Puzur Ischtar ist der Turbanwulst so breit, dass die weit von einander liegenden Hörnerspitzen ihn nicht überragen. Am ähnlichsten mit der Form unserer Hörner sind die der "déesse au vase jaillisant". Bei dieser Göttin ist die Kopfbedeckung aber ebenfalls höher. Ausserdem hat sie keinen Turban. Hörner und den Turbanwulst finden wir auf der aus Susa stammenden Bronze im Louvre, die durch Rutten in den Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. datiert wird (1). Bei dieser ist aber die Kopfbedeckung ebenfalls höher, ähnlich der der Göttin aus Mari. Die Arbeit der Krone dieser Bronze ist flüchtiger als die unserer Krone.

Wenn man als frühestes Stück den Steatitkopf der Akkadzeit nimmt, als jüngste Stücke die erwähnten Beispiele von Mari und Susa aus der Zeit der I. Dynastie von Babylon, könnte man unsere Bronze etwa in die neusumerische Zeit (um 2000 v. Chr.) einreihen. In dieser Periode ist die vom Turban umschlungene halbkugelige Kopfbedeckung in der Glyptik (2) am häufigsten vertreten.

(1) *Encyclopédie photographique de l'Art*, I, Tf. 263 A.

(2) Gudea (Abba) (Ward, *Seal Cylinders*, 39 u. 225; Moortgat, *Vorderasiatische Rollsiegel*, Tf. B. 5); Šulgi (Urnab...) (Ward, a. a. O., 32; Frankfort, *Cylinder Seals*, Tf. XXV *j*); Gimil-Sin (Dugschara) (Ward, a. a. O., 34; Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, 433; Moortgat, a. a. O., 253); Ibbi-Sin (Unger, a. a. O,, Abb. 57; Frankfort, a. a. O., Tf. XXV *i*).

Mittelassyrische Rezepte zur Herstellung von wohlriechenden Salben

E. Ebeling – Berlin

(*Fortsetzung*)

A. Parfümrezepte. Texte

1) Stambul I. linke Kol.

Anfang abgebrochen, ungefähr 12 Zeilen nicht lesbar.

(13)] *riqqê(meš) šamnu*
(14)] *pa*–ni(?) *BAD*
(15)] t[a]–*tab*–*ba*(?)[–ak]
(16) diqara] *tu*–*ka*–*tam*
(17) [išât–su a–na e–liš te–el–li–a ru–p]u–*ul*–*ta*
(18) [i–nam–di be–ta–a–nu ša diqari i–na šu]–*ḫa*–*at*–*te*
(19) [tul–ta–na–lap tu–be–a–aš tu–ka–tam 4] *ûmâte(meš.te)*
(20) [i–na diqari–šu ša–kin e–mi–šu ma–la–ma i–na ši–a–ra–]*a*–*te*
(21) [tu–ša–ḫa–az išâta la tu–da–an] . . . . . *šamna*
(22)]–*du*

Rest abgebrochen, etwa 10 Zeilen bis zum unteren Rand.
Zur Übersetzung von Z. 17-21 vgl. r. Kol. Z. 14 ff.

Stambul I. rechte Kol.

(1) [4] ûmê(meš)[.] *i*–*na diqari*–*šu ša*–*kín e*–[mi–šu]
(2) *ma*[–la–ma išâta] *tu*–*ša*–*ḫa*–*az išâtu la da*[–an]

(3) *i*–*na 10*–*šu ta*–*ba*–*ki šamna te*–*si*–*ip mê(meš) dan*–*niš*(?)
(4) *la* [t]a–ṣ[a–ra–]*aḫ* (*karpat*)*ḫa*–*ri*–*a ta*–*ma*–*as*–*si a*–*na ḫa*–*ri*–*e*
(5) *ta*–*tab*–*ba*–a[k] *2 ka*–*sa*–*a*–*te ša ki*–*iṣ*–*ri ša pír*–*ṣa*–*du*–*ḫi*
(6) *a*–*na lìb*–*bi ta*–*kar*–*ra*–*ar ka*–*la ûmi(mi)*–*šu ša*–*kín*
(7) *nu*–*bat*–*tu*–*šu* 13(?)(1) *qa pír*–*ṣa*–*du*–*ḫa a*–*na libbi* (*karpat*)*a*–*ga*–*ni*

(1) Oder nur *3* ? S. Z. 27.

(8) *ta*[-kar-]*ra-ar mê*(*meš*) *ša ḫa-ri-e a-na lìb-be ta-tab-ba-ak*
(9) *i-bi-du i-na na-ma-a-ri diqara ta-ka-par*
(10) [riqqê(meš)] *la-bu-ku-ú-te ša i-na* (*karpat*)*a-ga-ni*
(11) *be-du-*[*ú*]*-ni a-na libbi diqari ta-tab-ba-ak*
(12) išâ[ta] [tu]*-ša-ḫa-az* (*iṣ*)*riqqê*(*meš*) *iṣ-ṣa-ru-ḫu*
(13) [ellu (IÁ.GIŠ) a-na diqari] *ta-tab-ba-ak tu-bi-a-áš tu-ka-tam*
(14) [bu-]*la-a la tu-na-kar išât-su a-na e-liš*
(15) [te-e]l-*l*[*i*]*-a ru-pu-ul-ta i-nam-di*
(16) [be-ta-a-]*nu ša diqari i-na šu-ḫa-at-te tul-ta-na-lap*
(17) [t]u-*be-a-áš tu-ka-tam 4 ûmâte*(*meš*) *i-na diqari-šu ša-kín*
(18) *e-mi-šu i-na ši-a-ra-a-te ma-la-ma tu-ša-ḫa-az išâtu la da-an*

---

(19) *i-na 10-šu ù 11-šu ta-ba-ki riqqê*(*meš*)*-ka ù tar-qi-su*
(20) *ki-i ša 9-šu-ma tal-lak-ta-ka a-na na-at-ba-ka-ni-ka*
(21) *an-nu-te 4-ta-àm ûmâte*(*meš.te*) *i-na diqari-šu*
(22) *ša-kín išâta la tu-da-an*

---

(23) *i-na 12-šu ta-ba-ki šamna te-si-ip diqara ta-ka-par*
(24) *mê*(*meš*) *ta-ṣa-ra-aḫ a-na* (*karpat*)*ḫa-ri-e ta-tab-ba-ak*
(25) *2 ka-sa-te ki-iṣ-ri ša pír-ṣa-du-ḫi a-na lìb-be ta-tab-ba-ak*
(26) *ka-la ûmi*(*mi*)*-šu ša-kín nu-bat-tu-šu a-na* (*karpat*)*a-ga-ni*
(27) *te-si-ip 3 qa pír-ṣa-du-ḫi a-na libbi* (*karpat*)*a-ga-ni*
(28) *ta-kar-ra-ar i-bi-id-du i-na na-ma-a-ri*
(29) *diqara ta-ka-par riqqê*(*meš*) *la-bu-ku-ú-te*
(30) [*ša*] *i-na* (*karpat*)*a-ga-ni be-du-ú-ni a-na libbi diqari*
(31) *ta-tab-ba-ak išâta tu-ša-ḫa-az riqqê*(*meš*)
(32) [iṣ-ṣa-]*ru-ḫu šamna a-na libbi diqari ta-tab-ba-ak*
(33)] *bi a-na pa-ni elli ša diqari ta-tab-ba-ak*

(1) [4] Tage lang bleibt es in seinem *diqaru*-Topf stehen. Ist die Zeit [dafür] (2) um, wirst du [Feuer anfachen], aber das Feuer sei nicht stark.

---

(3) Beim 10. Male des Ausschüttens wirst du Öl umfüllen, das Wasser nicht stark (4) [erhit]zen. Einen *ḫariu*-Topf wirst du auswaschen, (es) in den *ḫariu*-Topf (5) schütten. 2 Becher (voll) *pirṣaduḫu*-Extrakt(?) (6) wirst du hinein" werfen ", den ganzen Tag bleibt es stehen. (7) Am Abend davon wirst du 13 *qa pirṣaduḫu* in eine Schale " werfen ", das Wasser des *ḫariu*-Topfes hineinschütten. (9) Es bleibt über Nacht stehen. Beim Hellwerden wirst du einen *diqaru*-Topf

auswischen. (10) Die durchfeuchteten [Aromata], die in der Schale (11) über Nacht gestanden haben, wirst du in den *diqaru*–Topf schütten, (12) Feuer wirst du anfachen, die Aromata werden (dadurch) heiss werden. (13) [Das Öl] wirst du [in den *diqaru*–Topf] schütten, umrühren, (den Topf) zudecken. (14) [Fas]er(n) (?) wirst du nicht entfernen. Das Feuer davon wird (15) [ho]chsteigen, (das Öl) wird Schaum werfen. (16) Das [In]nere des *diqaru*–Topfes wirst du mit einem Handtuch (?) (sorgfältig) auswischen. (17) Du wirst umrühren, zudecken, 4 Tage lang bleibt es in seinem *diqaru*–Topfe stehen. (18) Ist die Zeit am Morgen um, wirst du (Feuer) anfachen, das Feuer sei nicht stark.

---

(19) Beim 10. und 11. Male des Ausschüttens sind deine Aromata und die Zubereitung davon zum Parfüm (20) wie beim 9. Male, dein Verfahren (entspricht) diesen deinen Ausschüttungen. (21) 4 Tage lang bleibt es in seinem *diqaru*–Topf (22) stehen, das Feuer darfst du nicht stark werden lassen.

---

(23) Beim 12. Male des Ausschüttens wirst du Öl umfüllen, einen *diqaru*–Topf auswischen. (24) Wasser wirst du erhitzen, in einen *ḫariu*–Topf schütten. (25) 2 Becher (voll) *pirṣaduḫu*–Extrakt (?) wirst du hineinschütten. (26) Den ganzen Tag bleibt es stehen. Am Abend davon wirst du (es) in eine Schale (27) umfüllen. 3 *qa pirṣaduḫu* wirst du in die Schale (28) werfen, es wird über Nacht stehen bleiben. Beim Hellwerden (29) wirst du den *diqaru*–Topf auswischen, die angefeuchteten Aromata, (30) [die] in der Schale über Nacht gestanden haben, wirst du in den *diqaru*–Topf (31) schütten, Feuer anfachen, die Aromata (32) werden (dadurch) heiss werden. Öl wirst du in den *diqaru*–Topf schütten, (33) .... auf das Öl des *diqaru*–Topfes wirst du schütten.

Stambul II, rechte Kol.

(1) [bu-la-a tu-na-ka]r *pi-'-it-ta la tu-na-kar*
(2) *išâtu* [a-na e-liš t]e-*el-li-a ru-pu-ul-ta i-nam-di*
(3) *be-ta*[-a-nu] *ša diqari i-na šu-ḫa-at-te tul-ta-na-lap*
(4) *tu-bi-áš tu-ka-tam 4 ûmâte*(*meš.te*) *i-na diqari-šu ša-kín*
(5) *e-mi-šu i-na ši-a-ra-a-te ma-la-ma tu-ša-ḫa-az*
(6) *išâta la tu-da-an*

---

(7) *i-na 13-šu ta-ba-ki šamna te-si-ip diqara ta-ka-par*
(8) *mê*(*meš*) *ta-ṣa-ra-aḫ* (*karpat*)*ḫa-ri-a ta-ma-si*

(9) *a-na (karpat)ḫa-ri-e ta-tab-ba-ak 2 ka-sa-a-te*
(10) *ša ki-iṣ-ri ša pír-ṣa-du-ḫi a-na lìb-be ta-tab-ba-ak*
(11) *ka-la ûmi(mi)-šu ša-kín nu-bat-tu-šu a-na libbi (karpat)a-ga-ni*
(12) *ta-tab-ba-ak 3 qa pír-ṣa-du-ḫa a-na lìb-be ta-kar-ra-ar*
(13) *i-bi-id-du i-na na-ma-a-ri diqara ta-ka-par*
(14) *riqqê(meš) la-bu-ku-ú-te ša i-na (karpat)a-ga-ni*
(15) *be-du-ú-ni a-na diqari ta-tab-ba-ak*
(16) *išâta i-na ša-pal diqari tu-ša-ḫa-az (iṣ)riqqû(meš) iṣ-ṣa-ru-ḫu*
(17) *ella (IÁ.GIŠ) a-na diqari ta-tab-ba-ak tu-be-áš tu-ka-tam*
(18) *bu-la-e tu-na-kar pi-'-it-ta la tu-na-kar*
(19) *išâtu a-na e-liš te-el-li-a ellu (IÁ.GIŠ) ru-pu-ul-ta*
(20) *i-nam-di be-ta-a-nu ša diqari i-na šu-ḫa-at-te tul-ta-na-laḫ*
(21) *tu-be-áš tu-ka-tam 4 ûmâte(meš.te) i-na diqari-šu ša-kín*
(22) *e-mi-šu ma-la-ma i-na ši-a-ra-a-te išâta tu-ša-ḫa-az*
(23) *tu-be-áš išâta la tu-da-an*

---

(24) *i-na 14-šu ù 15-šu i-na 2 na-at-ba-ka-ni-ka an-nu-te*
(25) *ki-i ša 13-šu-ma tal-lak-tu-šu 4-ta-àm ûmâte(meš.te) ša-kín*

---

(26) *i-na 16(!)-šu ta-ba-ki ella (IÁ.GIŠ) te-si-ip diqara ta-ka-par*
(27) *mê(meš) ta-ṣa-ra-aḫ (karpat)ḫa-ri-a ta-ma-si*
(28) *a-na (karpat)ḫa-ri-e ta-tab-ba-ak 2 ka-sa-a-te*
(29) *ša ki-iṣ-ri ša pír-ṣa-du-ḫi a-na lìb-be ta-kar-ra-ar*
(30) *ka-la ûmi(mi)-šu ša-kín nu-bat-tu-šu (karpat)a-ga-na ta-ma-si*
(31) *3 qa pír-ṣa-du-ḫa a-na lìb-be ta-tab-ba-ak*
(32) *i-bi-ad i-na na-ma-a-ri diqara ta-ka-par*
(33) *riqqê(meš) la-bu-ku-ú-te ša i-na (karpat)a-ga-ni*
(34) [be-du-]*ú-ni* [a-na diqari ta-tab-ba-ak usw. wie 16 ff.-23]

Stambul II. Seite, rechte Kol.

(1) [die Faser(n) wirst du entferne]n, die Kohle nicht entfernen. (2) Das Feuer wird [empor]steigen(schlagen), (das Öl) wird Schaum aufwerfen. (3) Das Innere des *diqaru*-Topfes wirst du mit einem Handtuch (gründlich) auswischen, (4) umrühren, zudecken. 4 Tage bleibt es in seinem *diqaru*-Topf stehen. (5) Ist die Zeit am Morgen um, wirst du (ein Feuer) anfachen, (6) das Feuer aber nicht (zu) stark werden lassen,

---

(7) Beim 13. Male des Ausschüttens wirst du Öl umfüllen, den *diqaru*-Topf auswischen, (8) Wasser erhitzen, einen *ḫariu*-Topf aus-

waschen, (9) (das Wasser) in den *ḫariu*–Topf schütten, 2 Becher (10) Extrakt(?) von *pirṣaduḫu* hineinschütten. (11) Den ganzen Tag bleibt es stehen, am Abend wirst du (es) in eine Schale (12) schütten, 3 *qa pirṣaduḫu* wirst du hineinschütten. (13) Über Nacht wird es stehen bleiben. Beim Hellwerden wirst du den *diqaru*–Topf auswischen, (14) die angefeuchteten Aromata, die in der Schale über (15) Nacht gestanden haben, wirst du in den *diqaru*–Topf schütten. (16) Feuer wirst du unter dem *diqaru*–Topf anfachen, die Aromata werden heiss werden, (17) Öl wirst du in den *diqaru*–Topf schütten, umrühren, zudecken. (18) Die Fasern wirst du entfernen, die Kohlen nicht entfernen. (19) Das Feuer wird emporsteigen, das Öl wird Schaum (20) aufwerfen. Das Innere des *diqaru*–Topfes wirst du mit einem Handtuch (gründlich) auswischen, (21) umrühren, zudecken. 4 Tage bleibt es in seinem *diqaru*–Topf stehen. (22) Ist die Zeit um, wirst du am Morgen Feuer anfachen, (23) umrühren, das Feuer nicht (zu) stark werden lassen.

(24) Beim 14. und 15. Male bei diesen 2 Ausschüttungen (25) ist das Verfahren wie beim 13. Male. Je 4 Tage bleibt es stehen.

(26) Beim 16. Male des Ausschüttens wirst du Öl umfüllen, einen *diqaru*–Topf auswischen, (27) Wasser erhitzen, einen *ḫariu*–Topf auswaschen, (28) (das Wasser) in den *ḫariu*–Topf schütten, 2 Becher (29) Extrakt(?) von *pirṣaduḫu* wirst du hineinschütten(werfen), (30) den ganzen Tag bleibt es stehen, am Abend wirst du eine Schale auswaschen, (31) 3 *qa pirṣaduḫu* hineinschütten, (32) es wird über Nacht stehen bleiben, beim Hellwerden wirst du den *diqaru*–Topf auswischen, (33) die angefeuchteten Aromata, die in der Schale (34) über Nacht gestanden haben, [wirst du in den *diqaru*–Topf schütten usw. wie 16 ff.-23].

II. linke Kol.

Ungefähr 7 Zeilen vom oberen Rand sind abgebrochen.

(8) [i–na x–šu ta–ba–ki mê(meš) ta–ṣa–ra–aḫ a–na ḫa–]ri(?)–*e* (1)
(9) [ta–tab–ba–ak (karpat)ḫa–ri–a ta–*k*]*a–par*
(10) [šamna a–na ḫa–ri–e] *te–si–ip*
(11) [2 ka–sa–a–te ša ki–iṣ–ri ša pír–ṣa–]*du–ḫi AN.TA*

(1) Die Ergänzungen nach I. u. II. r. Kol.

(12) [šamni ta-kar-ra-ar (diqara) tu-]*ka-tam ka-la ûmi(mi)-šu*
(13) [ša-kín nu-bat-tu-šu (karpat)]*a-ga-na ta-ma-si*
(14) [x ka-sa-a-te ša pír-ṣa-du-ḫ]i(?) *1 ka-si ḫu-ṣa-a-be(meš)*
(15) [ ] *a-na libbi (karpat)a-ga-ni ta-*
[tab-ba-ak
(16) [i-bi-id-du i-na na-]*ma-ri diqara ta-ka-par (iṣ)riqqê(meš)*
(17 [la-bu-ku-ú-te ša] *i-na (karpat)a-ga-ni be-du-ú-ni*
(18) [a-na diqari ta-tab-ba-]*ak išâta tu-ša-ḫa-az riqqû(meš)-ka*
(19) [iṣ-ṣa-ru-ḫu] *ella (IÁ.GIŠ) a-na diqari ta-tab-ba-ak tu-be(?)-*
[a-áš
(20) [diqara tu-ka-tam . . . . .] *2 ka-sa-a-te ša ia-ar-bu-ra-ni*
(21) [. . . . . i-na mê(meš)] *ša riqqê(meš) tu-la-ḫa-ak i-na mu-*
[si-pi
(22) [ ]*-ni ella (IÁ.GIŠ) a-na diqari ta-tab-*
[ba-ak i-na qa-li-ka
(23) [. . . . ta-]*ma-ri-iṭ tu-bi-áš tu-ka-tam bu-la-e*
(24) [tu-]*na-kar pi-'-it-tu ša*-ak(?)*-na-at šúm-ma ellu (IÁ.GIŠ)*
(25) [a-na e-liš el-li-a ru-]*pu-ul-ta it-ti-di i-na mê(meš) ša*
[(iṣ)riqqê(meš)
(26) [tu-qa-]*aṣ-ṣa pi-'-it-ta tu-na-kar a-di išât-su*
[a-na e-liš
(27) [te-el-li-a i-na mu-be-še] *tu-bi-áš tu-ka-tam 4 ûmâte(meš)*
[i-na diqari-šu šá-kín
(28) [e-mi-šu ma-la-]*ma i-na ši-a-ra-te tu-ša-ḫa-az*
(29) [išâta] *la-a tu-da-'-an*

---

(30) [i-na x-šu ta-ba-ki mê(meš)] *ta-ṣa-ra-aḫ a-na ḫa-ri-e*
(31) [ta-tab-ba-ak 2(?) ka-sa-a-te] *ša ki-iṣ-ri ša pír-ṣa-du-ḫi*
(32) [a-na lìb-be ta-kar-ra-ar ka-la ûmi](*mi*)*-šu šá-kín nu-bat-tu-šu*

Rest abgebrochen.

Stambul, II. Seite, linke Kol.

Ungefähr 7 Zeilen vom oberen Rand ab sind abgebrochen.

(8) [Beim x. Male des Ausschüttens wirst du Wasser erhitzen, in einen *ḫariu*-Topf] (9) schütten, den *ḫariu*-Topf aus]wischen. (10) [ ] [Öl wirst du in den *ḫariu*-Topf] umfüllen, (11) [2 Becher Extrakt(?) von *pirṣa*]*duḫu* oben auf(?) (12) [das Öl schütten, (den *diqaru*-Topf) zu]decken, den ganzen Tag bleibt es stehen. (13) [Am Abend davon] wirst du eine Schale auswaschen, (14) [x Be-

cher Extrakt(?) von *pirṣaduḫ]u*, 1 Becher *ḫuṣâbu*, (15) [ ] wirst du in die Schale schütten, (16) [über Nacht wird es stehen bleiben, beim He]llwerden wirst du den *diqaru*–Topf auswischen, die Aromata, (17) [die angefeuchteten,] [die] in der Schale über Nacht gestanden haben, (18) [in den *diqaru*–Topf schütte]n, ein Feuer anfachen, deine Aromata (19) [werden heiss werden], Öl wirst du in den *diqaru*–Topf schütten, umrühren, (20) [den *diqaru*–Topf zudecken, ...] 2 Becher von *burânu*–Blüte, (21) wirst du ..... [im Wasser der] Aromata anfeuchten, mit einer Schaufel (22) [ ] Öl wirst du in den *diqaru*–Topf schütten, mit deiner Hand (23) [ ] zerreiben, umrühren, zudecken, die Fasern (24) [ent]fernen, die Kohle bleibt liegen. Wenn das Öl (25) [emporsteigt, Sch]aum wirft, wirst du mit dem Wasser der Aromata (26) [ ] (es) abkühlen, die Kohle entfernen. Solange das Feuer davon (27) [emporschlägt,] wirst du [mit einem Quirl(?)] umrühren, (dann den Topf) zudecken. 4 Tage bleibt es in seinem *diqaru*–Topf stehen. (28) Ist die Zeit um, wirst du am Morgen Feuer anfachen, (29) [das Feuer] aber nicht (zu) stark werden lassen.

---

(30) [Beim x. Male des Ausschüttens] wirst du [Wasser] erhitzen, in einen *ḫariu*–Topf (31) [schütten, 2 Becher] Extrakt(?) von *pirṣaduḫu* (32) [wirst du hineinschütten, den ganzen Tag] bleibt es stehen, am Abend davon ...

Rest abgebrochen.

2) VAT 8711 = Assur 7111 (Photo Assur 958).

Kol. I. ša pit–ri išâtu] *tu–ša–ḫa–az* (1)
(2) [šum–ma ina a–ḫa–iš it–ta–nab–la–k]u–*tu dan–ni–iš*
(3) [la tu–ta–aḫ–ḫa–aḫ pa–]*ni diqari tu–ka–lam*
(4) [tu–qaṣ–ṣa mê(meš) ù še–]*lu–ta ša libbi diqari*
(5) [tu–na–kar diqara ta–ma–si] *ta–kap–par*

---

(6) á]š–*šu–ni ana mê(meš) eššûti(meš)*
(7) [damqûti(meš) ša bûri ta–bi–la ta–ṣa–raḫ a–n]a *libbi ḫa–ri–e* [*ta–tab–bak*

(1) Zu Z. 1-5 vgl. KAR 222 Vs. 1. Kol. 22 ff., ebenso für Z. 14-22. Zu Z. 6 f. vgl. KAR 220, 1, 2 ff.

(8) [x qa qanû ? a-na lìb-bi] *ḫa-ri-e a-na eli mê(meš)*
(9) [ta-kar-ra-ar i-bi-ad i-la-b]*i-ik i-na na-ma-ri*
(10) [mê an-nu-t]*i ša iš-tu qanî be-du-ni*
(11) [a-na su-ú-ni ta-ša]*-ḫal tu-zak-ka 40 qa mê(meš)*
(12) [ta-ma]*-da-ad a-na libbi diqari ta-tab-bak*
(13)] *na-aḫ-la ta-ma-da-ad*
(14) ša pit-ri išâtu tu-ša-ḫa-]*az mê(meš) ki-i*
(15) [ša ḫi-a-qi iṣ-ṣa-ru-ḫu šamna a-na libbi] *ta-tab-bak i-na mu-*
[*be-še*
(16) [tu-bi-áš ki-i a-ḫa-i]š *it-ta-nab-la-ku-tu*
(17)] *i-na 2 ûmê(me) i-na 3 ûmê(me)*
(18) [ša-ki-in .... ša pit-ri] išâtu i[-na š]a-*pal diqari*
(19) [tu-ša-ḫa-az šum-ma ki-i a-ḫa-iš it-ta-]*nab-la-ku-tu*
(20) [i-na mu-be-ši tu-bi-aš] (1) *diqara tu-ka-lam* (2)
(21) [tu-qaṣ-ṣa mê(meš) u še-lu-ta] *ša libbi diqari* (2)
(22) [tu-na-kar diqaru ta-ma-si ta-]*kap-par*

---

(23)]*a-di*

Fortsetzung abgebrochen.

Kol. I. ..... wirst du [Feuer] anzünden. (2) [Wenn sie in einander überge]hen, darfst du stark (3) [nicht schütteln, ob]en den Topf wirst du zudecken, (4) abkühlen, das Wasser und das Hoch]gekommene im Innern des Topfes (5) [wirst du entfernen, den Topf wirst du waschen,] abwischen.

---

(6) ..... zu (= in) frischem, [gutem] Wasser (7) [aus dem Brunnen wirst du *tabilu* erhitzen, in] einen *ḫariu*-Topf schütten. (8) [x *qa* Calmus in] den *ḫariu*-Topf auf das Wasser (9) [wirst du werfen (schütten), es wird über Nacht stehen bleiben, feucht wer]den. Beim Morgengrauen (10) [wirst du dieses Wasser ....], das mit dem Calmus über Nacht gestanden hat, (11) [durch ein Sieb(?) seihen,] klären, 40 *qa* Wasser [(12) ..... [wirst du abmess]en, in einen *diqaru*-Topf schütten. (13) ..... gesiebtes, wirst du abmessen, (14) ..... [Feuer wirst du anzünden], sobald das Wasser, (15) [wie zum Vermischen (erforderlich ist), erhitzt ist, Öl hinein-] schütten, mit einem Rührer (Quirl ?) (16) [umrühren. Sobald sie in

(1) Oder: *danniš la tu-ta-ḫa-aḫ* KAR 222 I 23.
(2) Vgl. KAR 220 IV 3.

einander] übergehen, (17) [ ]. An zwei Tagen, an drei Tagen (18) [bleibt es stehen, ... , Fe]uer unter dem *diqaru*–Topf (19) [wirst du anzünden. Wenn sie in einander über]gehen, (20) [wirst du mit einem Rührer (Quirl ?) umrühren,] den *diqaru*–Topf zudecken, (21) [abkühlen. Wasser und das Hochgekommene] im Innern des *diqaru*–Topfes (22) [wirst du entfernen, den *diqaru*–Topf waschen, ab]wischen.

Rest abgebrochen.

Kol. II.

(1) *i–na mu–be–*[še tu–bi–aš šum–ma] (1)
(2) *a–na libbi a–ḫa–*[eš it–ta–nab–la–ku–tu]
(3) *išâtu iš–tu ša–pal* [diqari te–si–ip]
(4) *i–na 2 ûmê(me) i–na 3* [ûmê(me) šakin(?)]
(5) *ša pit–ri išâtu tu*[–ša–ḫa–az šum–ma a–na libbi a–ḫa–eš]
(6) *it–ta–nab–la–ku–tu* t[u–bi–a–aš diqara]
(7) *tu–ka–tam tu–ka–aṣ*[–ṣa mê(meš] u še–lu–ta]
(8) *ša libbi diqari tu–na–kar* [diqara ta–ma–si ta–kap–par]

---

(9) [m]a–*áṣ–su–ú–tu* [an–ni–tu ša 9–šu]

---

(10) [i–na 10–š]u *ta–ba–ki mê(meš)* [ta–ṣa–ra–aḫ]
(11) [me–]*ir–du–ka ki–i ša 9–*š[u

---

(12) *i–na 11–šu ta–ba–ki mê(meš)* [damqûti(meš) ta–ṣa–ra–aḫ] (2)
(13) *4 ma–na ša–na–a–tu damqâti(meš) BE* (3) [i–na mê]
(14) *ša bûri ša pi–i da–li ta–ma*[–si i–na eli mê(meš)]
(15) *ta–kar–ra–ar ta–tu–ar* š[a–na–a–tu i–na mê(meš) ša bûri]
(16) *ša pi–i da–li ta–ma–si dan–niš* [la tu–ta–ḫa–aḫ]
(17) *tu–ša–bal ta–bi–ar ma–áš*[–ka–te–ši–na]
(18) *tu–na–kar ù damqâte(meš)–ši–na* [ina lib–bi]
(19) *ta–kar–ra–ar* libbi(?) *1 me 40 GUL.LI* [
(20) *ša nu–uš–ḫi a–na mi–nu–te 7 BAR* [
(21) *ta–su–ak 2 ka–sa–a–te* š[a
(22) *ḫa–am–ri ša pi–i 20 gi–ra–*[ṣi–te

(1) Zur Erg. vgl. KAR 220 Vs. rechte Kol. + KAR 222, 14 ff. Für Z. 5 ff. vgl. VAT 8711 Kol. I 18 ff.
(2) Ergänzungen im Folgenden unsicher.
(3) Oder *ina* e[li ?].

(23) *tu-ša-ba* 4 *ka-sa-a-ti* [
(24) [a-n]a *libbi gi-ra ṣi-te* [
(25) . . . *BIT-ni* k[a ?

Fortsetzung abgebrochen.

(1) mit einem Rühr[er wirst du umrühren. Wenn] (2) sie in einander [übergehen], (3) wirst du das Feuer unter [dem *diqaru*-Topfe zusammenscharren.] (4) An zwei Tagen, an drei [Tagen bleibt es stehen (?)] (5) . . . . wirst du Feuer [anfachen. Wenn sie in einander] (6) übergehen, [wirst du umrühren, den *diqaru*-Topf] (7) zudecken, abkühlen. [Wasser und Hochgekommenes] (8) im Innern des *diqaru*-Topfes wirst du entfernen, [den *diqaru*-Topf waschen, abwischen].

---

(9) [Das ist] die Waschung (?) [beim 9. Male].

---

(10) Beim 10. Male des Ausschüttens [wirst du] Wasser [erhitzen], (11) dein [Verfahren (?)] ist wie beim 9. Male

---

(12) Beim 11. Male des Ausschüttens [wirst du gutes] Wasser [erhitzen,] (13) 4 Minen *šanâtu*, gute, . . . (1) [in Wasser] (14) aus dem Brunnen, so wie (es) beim Schöpfen (herauskommt), wirst du wasc[hen, ... auf das Wasser] (15) wirst du werfen, (zum zweiten Male) [*šanâtu* in Wasser aus dem Brunnen,] (16) so wie (es) beim Schöpfen (herauskommt), wirst du waschen, stark [nicht schütteln (?)], (17) abwischen, prüfen, das Schle[chte davon] (18) entfernen und das Gute davon [in einen Topf (?)] (19) werfen. Von (?) 140 *gulli* [ ] (20) . . . . nach der Zahl 7 . . . [ ], wirst du salben, 2 Becher (voll) [ ] (22) *ḫamri* entsprechend 20 *giraṣitu* [ ] (23) wirst du schöpfen (?), 4 Becher (voll) [ ] (24) in die *giraṣitu* [ ]

3) KAR Nr. 220 = VAT 10165 Vorderseite linke Kol.

(1) [šúm-]ma (!) *iara* šamna(!)[(meš)] (*iṣ*)*qanâ tu-ra-aq-qa iara šá* [*qa-ni-šu a-di tu-ba* (!)-*ki-šu* (2)

(1) Alte (= BE = *labîru* ?) ?

(2) Die ersten vier Zeilen sind teilweise so abgebröckelt, dass eine sichere Lesung kaum zu erreichen ist. Mit meinen durch ! bezeichneten Vorschlägen gegenüber meiner Ausgabe glaube ich jedoch annähernd das Richtige getroffen zu haben. Zur Lesung von Z. 1 vgl. übrigens Rs. IV. 8.

(2) *šúm–ma tu–ma*[–s]a–*šu diqara ša aḫ ti ṣi ta–ša–kan a–na mê(meš)*
[*ša bûri ša* [é–]*kál*–lim (!)
(3) *ša âl libbi* âli (!) *eššûti(meš) damqûti(meš) ta–bi–la ta–ṣa–ra–aḫ*
[*a–na libbi* [ḫa–]*ri–e*
(4) *tu–uš*–ba (?)–la (?)–*kat 1 qa ḫa–mi–me 1 qa ia–ru–ut–ta 1 qa*
[*a–sa* da[m–q]u (?)–te (?) (1)
(5) *na–aḫ–lu–te a–na eli mê(meš) an–nu–ti a–na libbi ḫa–ri–e*
(6) *ta–tab–ba–ak ši–qat–ka an–ni–ú ki–i mê(A) li*–q[i (?)] *zu–ú–uz*
(7) *ša (d)šam–še ra–ba–e ša nu–bat–te te–pa–áš i–bi–ad*
(8) *i–la–bi–ik i–na na–ma–ri (d)šam–šu i–na na–pa–ḫi mê(meš) ù*
[*riqqê(meš)*
(9) *an–nu–ti i–na su–ú–ni a–na libbi ḫi–ir–si ta–ša–ḫal*
(10) *iš–tu libbi ḫi–ir–si an–ni–e a–na libbi ḫi–ir–si ša*–[n]i–*e tu–zak–ka*
(11) *mi–in–du–uḫ–ra tu–na–kar 3 qa im–di ḫab–bu–ú–te*
(12) *i–na mê(meš) ša riqqê(meš) an–nu–te–ma ta–ma–si pa–ḫu*–[t]e
[*tu–na–kar*
(13) *3 qa a–sa 3 qa (iṣ)qanâ ḫa–áš–lu–te na–aḫ–lu–te a–na eli mê(meš)*
(14) *ša riqqê(meš) an–nu–te–ma a–na libbi ḫi–ir–si ta–kar–ra–ar*
[*40 qa mê(meš)*
(15) *an–nu–ti ša iš–tu riqqê(meš) be–du–ú–ni ta–ma–da–ad 1* $^1/_2$ *qa*
[*gul–la ḫal–ṣa*
(16) *ša libbi (iṣ)pad–di 2 ka–sa–a–te i–na ka–si ṣiḫir–te ša iṣi ša*
[(iṣ ?) *ka–nak–te*
(17) *i–na ma–áš–ḫi–li* [ta–]*ḫa–šal* šam[na] *a–na libbi* ḫa (?)–ri (?)[–e]
[. . . . [te–s]i–*ip*
(18) *i–na mê(meš)* [

(1) Wenn du Blüte(n), Öl (und) Calmus zu einer Salbe (Parfüm) verarbeiten willst, wenn du (dann) die Blüte(n) jedes Calmus(rohres) mit seinem Grün (2) geprüft hast, wirst du einen . . . *diqaru*–Topf aufstellen, zu (= in) Wasser aus dem Brunnen des Palastes (3) von Assur, frischem (und) gutem, *tabilu* erhitzen, in ein *ḫariu*–Gefäss (4) hinübertun, 1 *qa ḫamimu,* 1 *qa iaruttu,* 1 *qa* Myrthe, gute (?), (5) durchgesiebte, auf dieses Wasser in den *ḫariu*–Topf (6) schütten, dein Massstab ist dies: Gemäss dem Wasser nimm (und) teile! (7) (Die Vorschrift) für den Sonnenuntergang, für den Abend wirst du machen. Es (die Mischung) wird über Nacht stehen bleiben. (8) Es wird feucht werden. Beim Hellwerden, beim Aufleuchten der

(1) Oder *ḫa–áš–lu–te*?

Sonne wirst du (9) diese Wasser und Aromata in einem Seihtuch in ein *ḫirsu*-Gefäss durchseihen. (10) Von diesem *ḫirsu*-Gefäss in ein anderes *ḫirsu*-Gefäss wirst du (die Mischung) klären. (11) Den Rückstand wirst du entfernen. 3 *qa* gereinigtes Zypergras (13) wirst du in dem Wasser mit diesen Aromata waschen, das Minderwertige entfernen. (13) 3 *qa* Myrthe, 2 *qa* Calmus, zerquetschte, durchgesiebte, wirst du auf das Wasser (14) mit diesen Aromata in das *ḫirsu*-Gefäss schütten, 40 *qa* von (15) diesem Wasser, das mit den Aromata über Nacht gestanden hat, wirst du abmessen, 1 $^1/_2$ reines *gullu* (16) aus einem Stamm (?), 2 Becher — nach dem kleinen Becher (gerechnet) — von *kanaktu* (17) wirst du in einem Sieb durchseihen (!), Öl in den *ḫariu*-Topf ... umfüllen, (18) in Wasser [

Vorderseite rechte Kol. + KAR 222.

(1) *ša libbi diqari* [tu-na-kar ta-ma-si ta-ka-par]

---

(2) *ma-ás-su-ú-[tu]* [*an-ni-tu ša* ša-lu-uš-te-šu]

---

(3) *i-na ra-bu-te-šu ta*[*-ba-ki ana mé*(meš) *eššûti*(*meš*) *damqûti*(*meš*) [*ša bûri*] (1)

(4) *ta-bi-la ta-ṣa-ra*[*-aḫ a-na libbi* ḫi-ir-si ta-tab-ba-ak]

(5) $^1/_2$ *qâ qanâ* $^1/_2$ *qa a*[*-sa ḫa-áš-lu-te na-aḫ-lu-te*]

(6) *a-na eli mê*(*meš*) *ṣa-ar*[-ḫu-te *a-na libbi ḫi-ir-si ta-kar-ra-ar*]

(7) [i-]*bi-ad i-la-bi-ik* [i-na na-ma-a-ri (d)šam-šu i-na *na-pa-ḫi*]

(8) [*mê*(*meš*)] *ù riqqê*(*meš*) *an-nu-te* [i-na su-ú-ni a-na libbi ḫi-[ir-si ta-ša-ḫal]

(9) [*iš-tu lib*]*bi ḫi-ir-si an-ni-e* [*a-na libbi ḫi-ir-si* ša-ni-e tu-[zak-ka]

(10) *mi*[-in-]*du-uḫ-ra tu-na*[*-kar 3* qa qanâ 3 (?) qa a-sa ḫa áš-[lu-te] (2)

(11) *na-aḫ-lu-te 40 qa mê*(*meš*) *ša iš*[*-tu* riqqê(meš) be-du-ú-ni]

(12) *ta-ma-da-ad qanâ a-sa an-nu-te* [ki-i pa-ni-e-ma te-ip-pa-aš]

(13) *išâta tu-ša-ḫa-az mû*(*meš*) *ki-i* [ša ḫi-a-qi iṣ-ṣa-ru-ḫu]

(1) Zur Ergänzung vgl. KAR 222, Vs. l., Z. 6-10. Von Z. 11 ab beginnt KAR 222 abzuweichen. Die Ergänzung von Z. 11 nach Z. 15, Z. 12 nach KAR 222, Vs. l. 13, Z. 13 nach ebd. 18, Z. 14 nach ebd. 19, Z. 15 nach ebd. 20, Z. 16 nach ebd. 23 (unsicher), Z. 17 nach KAR 220 Rs. r. Z. 14 und 222 Vs. l. 21, Z. 18 erg. nach ebd. Z. 22.

(2) Nach dem kleinen Fragment VAT 10445 ergänzt, das hierher gehört.

(14) *šamna(meš) a-na lìb-be ta-tab-bak i-na* [mu-be-še tu-be-áš]
(15) *šúm-ma šamnu(meš) mû(meš) ù riqqû(meš) a-na* [a-ḫa-iš e-
[tar-bu]
(16) *ki-i a-ḫa-iš it-ta-nab-la-ku-tu* [dan-niš la tu-ta-ḫa-aḫ]
(17) [išâta ša ša-]*pal diqari te-si-ip i-na 2*(?)[u_4-me i-na 3 u_4-me
(18) [ša-ki-in Lücke?] *še ša bit*[-ri išâta tu-ša-ḫa-az]

(1) (Den Rückstand) aus dem Innern des *diqaru*-Topfes [wirst du entfernen, (ihn) waschen, auswischen].

(2) Das ist die Waschung für das 3. Mal.

(3) Beim 4. Mal des Ausschüttens [wirst] du [zu (= in) frischem, gutem Brunnenwasser] (4) *tabilu* erhitzen, [in ein *ḫirsu*-Gefäss schütten], (5) $^1/_2$ *qa* Calmus, $^1/_2$ *qa* Myrthe, [zerquetschte, durchgesiebte], (6) [wirst du] auf das erhitzte Wasser [in das *ḫirsu*-Gefäss schütten] (7) Es (die Mischung) wird über Nacht stehen bleiben, wird feucht werden. [Beim Hellwerden, beim Aufleuchten der Sonne,] (8) wirst du dieses Wasser und diese Aromata [mit einem Seihtuch in ein *ḫirsu*-Gefäss durchseihen], (9) von diesem *ḫirsu*-Gefäss wirst du (es) [in ein anderes *ḫirsu*-Gefäss klären], (10) den Rückstand entfernen, [3 *qa* Calmus, 3 *qa* Myrthe, zerquetschte,] (11) durchgesiebte, 40 *qa* Wasser, das mit [den Aromata über Nacht gestanden hat], (12) wirst du abmessen, diesen Calmus und diese Myrthe [wie früher behandeln]. (13) Du wirst Feuer anzünden. Sobald das Wasser, [wie zur Mischung (notwendig), erhitzt ist,] (14) wirst du Öl hinzuschütten, [mit einem Rührer (Quirl?) umrühren]. (15) Wenn Öl, Wasser und Aromata in [einander eingehen,] (16) in einander übergehen, [darfst du nicht (mehr) stark schütteln]. (17) Das Feuer unter dem *diqaru*-Topf wirst du zusammenscharren, 2 bis [3 Tage] (18) [bleibt es stehen, Lücke? ... [du wirst Feuer anzünden].

KAR Nr. 220 = VAT 10165, Rs. III. rechte Kol.

Anfang abgebrochen.

(1) *an-ni-a ša iš-tu mê*(?)(*meš*) *be*[-du-ú-ni i-na qa-ti-ka] (1)
(2) *tu-mar-ra-aṭ ṭi-in-ṭi-nu* [ta-bi-ar maš-ku-te-šu] (2)

(1) Vgl. Stambul II 1. Kol. 22 f.
(2) Vgl. VAT 8711 II 17 f.

(3) *tu-na-kar mê(meš) an-nu-ti* [i-na su-ú-ni a-na libbi ḫi-ir-si] (1)
(4) *ta-ša-ḫal tu-zak-ka* [
(5) *mê(meš)-ka an-nu-ti ša tu*[-zak-ku a-na libbi (karpati)diqari] (1)
(6) *ta-tab-bak 3 qa* .... [x qa pír-]*ṣa*[-du-ḫa
(7) *a-na eli mê(meš) an-nu-ti a*[-na libbi ḫi-ir-si ta-kar-ra-ar (2)
[išâta tu-ša-ḫa-az]
(8) *mû(meš) ki*[-i] *ša ḫi-a-qi iṣ*[-*ṣa-ru-ḫu* šamna a-na libbi ta-
[ta-ba-ak] (3)
(9) *i-na mu-be-š*[e t]u-*be-áš* (!) [šúm-ma šamnu mû(meš) riqqû(meš)
[ki-i a-ḫa-iš]
(10) *it-ta-nab-la-ku-tu* iš[âtu te-el-li-a šamnu(meš) ru-pu-ul-ta i-
[nam-di]
(11) *pa-ni diqari tu-ka-tam i-na* [mê(meš) tu-ka-aṣ-ṣa] (4)
(12) *iš-tu* (*d*)*šam-šu i-na* š[a-at-tu-ri it-tap-ḫa (karpat)šap-pa-ta
[a-na] (5)
(13) *šamni(meš) mê(meš) ù riqqê(meš)* [tu-ṭa-ab]
(14) *išâta ša ša-pal diqari te*[-si-ip
(15) *mê(meš) ù še-lu-ta ša* [libbi diqari tu-na-kar]
(16) [diqara ta-ma-si ta-ka-par]

IV. Kol. Anfang abgebrochen.

(1) [iš-tu (d)šam-]*šu i-na ša*[-at-tu-ri it-tap-ḫa]
(2) [šúm-ma ki-i] *a-ḫa-iš it-ta-nab-la-ku-tu* [išâtu te-el-li-a]
(3) [pa-ni] *diqari tu-ka-tam tu-qaṣ-ṣa* (*karpat*)*šap-pa*[-ta]
(4) [a-na] *šamni(meš) qanî tu-ṭa-ab su-ú-na ša pí-it-ti i-na* p[a-n]i
(5) [(karpat)]šap (!)-*pi- te ta-par-ri-ik šamna(meš) tal-ta-na-qi i-na*
[*su*[-*ú*]-*ni*
(6) [a-n]a *libbi* (*karpat*)*šap-pi-te ta-ša-ḫal ṭi-iš-ṭi-ša ù mi-du-uḫ-ra*
(7) [ša i-]*na il-di diqari i-ri-ḫu-ni tu-na-kar ta-at-ta-lak*

---

(8) tar (!)-*qi-tu ša iari šamni(meš) (iṣ)qanî e-li e-dùg-ga šá eli šarri*
(9) *i-na pi-i* (*sinnišat*)*tap-pu-ti-*(*d*)*bêlat-êkal-lim* (*sinnišat*)*mu-raq-*
[*qi-te na-ás-ḫa*
(10) (*araḫ*)*mu-ḫur-ilê(meš) ûmu 20-kám li-mu* (*m*)*qat-nu-qar-du*
[*rab šaqî*

(1) Vgl. KAR 220 Vs. l. 8 f.
(2) Vgl. VAT 8711 I 11 f.
(3) Vgl. KAR 220 Vs. l. 14.
(4) Vgl. KAR 222 Vs. l. 18 ff.
(5) Vgl. IV 3 ff.

Das, was mit dem Wasser über [Nacht gestanden hat, wirst du mit deiner Hand] (2) zerreiben, das Staubmehl [prüfen, das Schlechte davon] (3) entfernen. Dieses Wasser [wirst du in (mit) einem Seihtuch in ein *ḫirsu*-Gefäss] (4) durchseihen, klären. [(5) Dieses Wasser, das du [geklärt hast, wirst du in einen *diqaru*-Topf (6) schütten, 3 *qa* ... [3 (?) *qa pir*]*ṣa*[*duḫu*] ..... (7) auf dieses Wasser in [ein *ḫirsu*-Gefäss "werfen", Feuer anzünden.] (8) Sowie das Wasser wie zur Vermischung (notwendig) erhitzt ist, [wirst du Öl hineinschütten,] (9) (es) mit einem Rührer (Quirl?) umrühren. [Wenn dann Öl, Wasser, Aromata in einander] (10) übergehen, das Fe[uer emporschlägt, das Öl Schaum aufwirft], (11) wirst du den *diqaru*-Topf oben zudecken, (ihn) mit [Wasser abkühlen]. (12) Wenn die Sonne i[m Frühlicht erglüht,] wirst du ein [Fläschchen für] (13) Öl, Wasser und Aromata [zurecht machen], (14) das Feuer, das unter dem *diqaru*-Topfe ist, zusammenscharren, (15) Wasser und Hochgekommenes aus [dem Innern des *diqaru*-Topfes entfernen], (16) [den *diqaru*-Topf waschen, auswischen].

IV. Kol. [Sobald die Sonn]e im [Frühlicht erglüht,] (2) [wenn sie (vgl. III 9)] in einander übergehen, [das Feuer emporschlägt,] (3) wirst du den *diqaru*-Topf oben zudecken, (ihn) abkühlen, ein Fläschchen (4) für das Öl von Calmus zurechtmachen, ein Ersatzseihtuch quer über (5) das Fläschchen legen, das Öl (immer wieder) nehmen, mit dem Seihtuch (6) in das Fläschchen durchseihen, Schmutz und Rückstand, (7) [die] auf dem Grunde des *diqaru*-Topfes zurückgeblieben sind, entfernen, davongehen.

---

(8) Verarbeitung von Blüten, Öl, Calmus für den Festtag (?), um (das Parfüm) auf den König (zu schütten), (9) nach der Vorschrift der *Tappûti-Bêlatêkallim,* der Parfümbereiterin, ausgezogen.

(10) 20. *Muḫur-ilâni, Limmu* des *Qatnu-qardu,* des Obermundschenken.

(Fortsetzung folgt)

Die Phylen und ihre Vorsteher im Dienst der Tempel und Totenstiftungen

(Untersuchungen zur Struktur der ägyptischen Priesterschaft im Alten und Mittleren Reich)

H. Kees – Göttingen

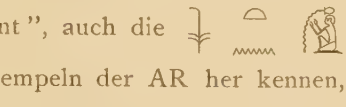
(*Schluss*)

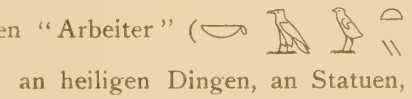
Phylenobmann und Phylen in den Göttertempeln des Mittleren Reiches

Stellung und Aufgaben des *mtj n sꜣ* werden uns im Bereich der Tempel des MR besonders deutlich. Unsere Quellen beziehen sich einerseits auf den Tempel in der Pyramidenstadt Sesostris' II. (" Kahun "), sodann auf den Tempel des Upuaut in der Gauhauptstadt Assiût und den Osiris-Chontamentitempel in Abydos. In ihrer Organisation spielte der (1) eine wichtige Rolle. Er gehörte zwar nur zur Stundenpriesterschaft, aber der Anteil, den er an den Einkünften, den sog. " Tempeltagen " hatte, weist seinen Rang aus. Nach den Tempeltagebüchern aus Kahun erhielt der , der dem Gaufürsten als " Vorsteher der Gottesdiener " und Tempelkurator in den Provinztempeln entspricht, 10 Anteile ganzjährig, der " der oberste Vorlesepriester " der einzige hauptamtliche Priester 6 Anteile ganzjährig, jeder " gewöhnliche Vorlesepriester vom Monatsdienste 4 Anteile, der 3 Anteile (2). Von den zum " Stundendienst " verpflichteten

(1) Haushaltsliste Kahun Pap. Taf. 10, 6 a.

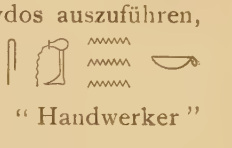
(2) Borchardt, ÄZ 40, S. 113 f. zu Pap. Berlin 10003, vgl. Kees, *Kulturgeschichte*, S. 246.

Personen stehen also nur die schriftkundigen Vorlesepriester über ihm. Alle Hilfspriester, so der , der die Rolie des Anubis spielt (1), der "Assistent", auch die  , die wir von den Pyramidentempeln der AR her kennen, erhielten zwei Anteile, waren also dem Phylenobmann untergeordnet. Das System der monatlichen Ablösung von vier Phylen im Tempeldienst ist durch die erhaltenen Übergabeprotokolle klar, die der an- und abtretende Obmann verantwortlich abschloss (2). Als Tätigkeit dieser Phylen bezeichnen unsere älteren Darstellungen immer ihre "priesterlichen Funktionen", als ob sie die wesentlichen Träger des täglichen Kultus wären.

Man unterschied dabei nicht priesterlichen Rang und tatsächliche Funktion, und so entstand ein falsches Bild. Phylenobmann und Phyle vom Monatsdienst waren für das Tempelinventar verantwortlich, mussten es listenmässig nachweisen und übergeben. Dieses Inventar enthielt alle im Tempel befindlichen Statuen mit genauer Angabe des Materials und "was daran ist" (z. B. ein Schurz aus anderem Material), ferner die zum Kult benötigten Gefässe aus Gold, Kupfer oder Holz (3). Das weist auf denselben Aufgabenbereich, in dem wir im AR die Phylen tätig fanden, die Speicher und ihre Versorgung (4). Die diensttuende Phyle hatte doch jene Statuen und Gefässe nicht nur zu verwahren, sondern auch für die notwendigen Arbeiten daran zu sorgen; dazu unterstand ihr das Material. Das setzte aber voraus, dass zu einer solchen Phyle, genau wie wir es im AR erschlossen, nötigenfalls Steinmetzen, Bildhauer, Metallarbeiter, Tischler hinzutraten. Das ständige Arbeitspersonal eines Provinztempels war dazu viel zu gering; es umfasste z. B. nach dem Rechnungsbuch aus Kahun neben zwei Türhütern einen einzigen "Arbeiter" () (5). Da es sich um Arbeiten an heiligen Dingen, an Statuen, Bilderschreinen, Zubehör des Kultus, und Arbeiten an geheiligtem Ort handelte, musste der Handwerker priesterliche Würde haben, also

(1) Zum *wtj* als Ritualassistent s. Junker, *Gîza* II, S. 63 f.
(2) Sethe, *Lesestücke,* S. 96 nach Pap. Berlin 10003.
(3) Borchardt, ÄZ 37, S. 94 f.
(4) S. Or 17, S. 75.
(5) Borchardt, ÄZ 40, S. 114 f.

die Vorbedingungen eines Wêb erfüllen. Hier herrschten dieselben Grundsätze, die wir bei allen Hantierungen des täglichen Lebens an der Person des Gottkönigs oder seinen Insignien angewandt finden (1).

Wo wir auf Denksteinen einmal etwas über die Tätigkeit eines *mtj n sꜣ* erfahren, bestätigt sich diese Auffassung. Nur muss man durch die klingenden Phrasen auf den realen Untergrund schauen. So preist die Gedenkstele für einen *mtj n sꜣ* aus Abydos ihn als einen (2) "der das Geheime verbirgt am grossen Platz (d. h. das Kultbild im Schrein), der die Halle festlich macht für ihren Herrn (also aufräumt, schmückt oder repariert), der Vorschrift gibt am heiligen Platz, der Gold gibt für die Honigtöpfe (?) am Tage des Gottesschlafens". Die Tätigkeit umfasste also die Vorbereitung der Götterfeste, weniger den Vollzug des Rituals. Ähnliches erfahren wir aus den beiden Stelen Louvre C 11/12 aus der 13. Dynastie (3): Der Ameniseneb erhielt vom Vezir Anchu den Auftrag, Bauarbeiten am Tempel Sesostris' I. in Abydos auszuführen, oder um ägyptisch zu reden, ihn zu "reinigen" (). Dazu wurden ihm "Handwerker" ( ), d. h. die Facharbeiter (Maurer, Maler) und als Hilfskräfre "die Stundendiensttuer des Gotteshauses ( ) der drei Gaue" (4), zur Ausgabe der Materialien der "Speicher des Gottesopfers" zur Verfügung gestellt. Die Arbeiten bestanden in Malerarbeiten am Ziegelmauerwerk des Tempels, im Ausbessern der Schäden an Inschriften, Erneuern der Opferständer aus Koniferenholz und ähnlichem. Die sog. Stundenpriesterschaft erweist sich hier als Organisation für den Werkdienst, eine Kombination, die wir bei grösseren Aufgaben in den Sonderbeauftragungen hoher Beamten z. B. des Oberschatzmeisters Ichernofret zur Ausführung von Arbeiten am Tempel und Tempelinventar wiederfinden (5). Der vornehme Mann erfuhr natürlich höhere Ehren und durfte nach Vollendung des Werkes

(1) Kees, *Kulturgeschichte,* S. 177. 182.
(2) Kairo 20446.
(3) Sethe, *Lesestücke,* S. 76/77.
(4) Das deutet auf eine recht schwache Besetzung der damaligen *wnw.t.*
(5) Berlin 1204 = Sethe, *Lesestücke,* S. 70 f.

die Mysterienspiele des Gottes Osiris leiten. Dabei verrichtete er Priesterdienst in einer Stellung, die theoretisch nur dem König zukam: er spielte als "geliebter Sohn" die Rolle des Horus (1).

Auch der *mtj n sꜣ* Ameniseneb durfte zur Belohnung nach Erledigung seines Auftrages an einer Kulthandlung im Tempel teilhaben. In das erneuerte Heiligtum zieht der ein (2), "um seinen Platz in diesem Tempel einzunehmen", geleitet vom "Stellvertreter des Oberschatzmeisters", also derselben obersten Reichsbehörde, der auch Ichernofret angehörte. Da es sich um Materialaufwendungen handelte, erscheint zur Abnahme und Kontrolle der Oberschatzmeister oder wenigstens sein Stellvertreter. Das wirkt etwas feierlicher, als die nüchternen Baukommissionen moderner Tage, bedeutet aber praktisch dasselbe: "Da besichtigte man diese Arbeiten, da jubelte man darüber über alle Massen". Das Werk selbst aber ist Gottesdienst. Noch die 18. Dynastie bietet ein ähnliches Beispiel des Einsatzes der "Stundendienstpflichtigen" (*wnw.t*) für Hilfsarbeiten an heiligen Gegenständen. Wieder wird ein Oberschatzmeister nach Abydos geschickt, um Erneuerungen am tragbaren Bild des Gottes und an seiner Prozessionsbarke ausführen zu lassen. Zur Verfügung hat er dabei ausser den Facharbeitern "jeden Geschickten von seinen (des Tempels) Leuten (*śmd.t*) und den besten von seinen Stundendienstpflichtigen ( ), der die Anweisung kennt" usw (3).

In dieses Bild von der Tätigkeit des *mtj n sꜣ* und seiner "Phylen" passen einzelne Hinweise aus dem MR gut hinein. Der mächtige Gaufürst Amenemhet (Ameni) in Beni Hasan (16. oberägypt. Gau) führt in seinem Grab den Titel eines ; er war aber auch "Vorsteher der Aufträge der Gottesopfers" d. h. aller Einkünfte des Tempels (4). Noch ein anderer in der Reihe der grossen

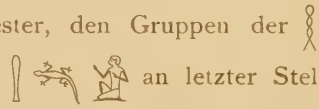
(1) Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos* (*Unters.* IV, 2), vgl. Kees, *Kulturgeschichte,* S. 242 f.

(2) Nach Sethe, *Erläuterungen zu den Lesestücken,* S. 76 ist *ḥw bꜣḳ* "offenbar Bezeichnung des Gottes Osiris"; so auch Äg. Wb. III, S. 245, 23. Allerdings ist sie auch als Königsname der thebanischen 13./17. Dyn. nachweisbar. Lacau, *Bullet. Inst. fr. or.* 30, S. 881 f.

(3) *Urk.* IV, 97. Sethe übersetzt hier in richtigem Empfinden *wnw.t* mit "Dienstmannschaft" nicht "Stundenpriesterschaft".

(4) Newberry, *Beni Hasan* I, Taf. 17.

Feudalherren in Beni Hasan nennt sich "Phylenobmann", dazu noch "Untervorsteher des Gotteshauses" und wieder "Leiter ( ) des Gottesopfers in den Tempeln der Götter dieser Stadt", ausserdem eigens "Phylenobmann" im Tempel einer Gottheit (1). In der Hand dieses Herrn haben wir die typische Häufung von Einzelpfründen, in denen er von frühester Jugend an aufwuchs (2), Erscheinungen, die auch späteren Hierarchien nicht fremd sind. Die Verpflichtung des Phylenobmannes zur Verwaltung der Einkünfte, des Dienstes am Speicher und Magazinen sind aber auch an solchen Beispielen erkennbar.

Der priesterliche Rang eines *mtj n sꜣ* kann individuell verschieden sein. Aufzählungen des Tempelpersonals, z. B. in Opferfürbitten auf Gedenksteinen in Abydos (3), die eine gewisse Rangordnung vermuten lassen, führen die Klasse der hinter dem "dem Graf — Prophetenvorsteher" (= dem Gaufürst als Tempelkurator), dem "grossen Gottesdiener", d. h. dem ständigen Oberpriester, den Gruppen der  (4) und der an letzter Stelle vor "jedem (anderen) Bürger der Stadt" auf, oder reihen ihn wenigstens zwischen dem "Vorlesepriester" und dem "gewöhnlichen Gottesdiener" ein. Jedenfalls scheiden sie ihn von den Rangstufen des eigentlichen Klerus deutlich ab.

Das Amt eines Phylenobmannes konnte zu Lebzeiten des Inhabers durch "Vergabung" ( ) an einen Sohn, vielleicht auch an einen anderen Anwärter, übertragen werden (5). Das ent-

(1) *Beni Hasan* I, Taf. 41. Der Name der Gottheit ist zerstört.

(2) Zu adligen Kindern als Priesternovizen s. Kees, *Kulturgeschichte*, S. 199. 245, vgl. die Zeugnisse Leiden V 4 = *Lesestücke*, S. 72 (Zeit Sesostris' I. — Amenemhet II.). LD III 13 b (El Kab 13. Dyn.). Zu den "Wêb des Königs" s. Or 17, S. 82.

(3) Kairo 20538 (I b) vgl. 20539 (II c).

(4) ist ein Beamter der öffentlichen Arbeiten, namentlich für Materialtransporte; als solcher auch für die Tempel wichtig, vgl. *Kulturgeschichte*, S. 120. 139.

(5) Sog. "Testament" Griffith, *Kahun Pap.*, Taf. 11 = Sethe, *Lesestücke*, S. 90; vgl. *Kulturgeschichte*, S. 246.

spricht der ägyptischen Rechtsauffassung vom Amt als einem Teil des Privatvermögens, das denselben Grundsätzen der Übertragbarkeit unterliegt. Sie bildete sich schon im AR aus und gilt ebenso für zivile Verwaltungsämter, wie die Urkunde über die "Vergabung" des ererbten Amtes eines der Stadt El Kab aus der 13./17. Dynastie zeigt (1). Solche Anschauungen fussten anfänglich wohl auf königlichen Verleihungen "von Sohn zu Sohn, Erbe zu Erbe" und bildeten einen Grundpfeiler des Feudalstaates. Aber selbst mit dessen Ende im NR sind sie wohl vielfach durchbrochen oder beschränkt, niemals aber ganz aufgegeben worden.

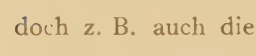
Einen gemeinsamen "Leiter" sämtlicher Phylenangehörigen entsprechend dem der Pyramidenstädte von Gise scheinen die Tempel des MR nicht mehr zu kennen. Ob der in den Kahunpapyris genannte (2) mehr bedeutete, als sonst ein *mtj n sꜣ*, ist ganz unsicher. Die Fachbezeichnungen der Priester in den einzelnen Provinztempeln weichen z. T. recht erheblich voneinander ab.

Der Osiris-Chontamentitempel in Abydos gehörte im MR sicher zu den am reichsten mit Stiftungen und Pfründen ausgestatteten Heiligtümern. An ihm gemessen waren die ja auch architektonisch im Verhältnis zum NR noch sehr bescheidenen Tempel des MR keinesfalls von einer vielköpfigen Geistlichenschar besetzt, die ausschliesslich rituelle Pflichten hatte. Aufzählungen ihres Personals weisen überall auf ähnliche Verhältnisse. Das Befreiungsdekret Sesostris' III. für den Totentempel des Menthuhotep im "Tale" von Der el Bahri richtet sich an "die Vorlesepriester, die Wêb, die Pächter" (*ḫntjw š*) und an die "Stundendienstpflichtigen" (*wnw.t*) des Tempels, setzt also letztere noch hinter die Pächter von Stiftungsgütern des Tempels (3). Auch die Errichtungsurkunde über die Stiftung eines Amt-

(1) Kees a. a. O., S. 208 zu Kairo 52453; vgl. Drioton-Vandier, *L'Égypte*, S. 299 f. Weiteres Kees, *Die Königin Aḥmes-Nefretere als Amonpriester. Gött. Nachr. Fachgr.*, I, Bd. II, 6 (1937).

(2) *Kahun Pap.* Taf. 12./13. = Sethe, *Lesestücke*, S. 90/91, Nr. 29 b. c.

(3) Naville, *XIth Dynasty Temple*, I, Taf. 24. Auch in dem Königsdekret der 17. Dynastie für den Mintempel von Koptos steht "die gesamte *wnw.t* des Gotteshauses", trotzdem sie der Kläger war, noch hinter dem "ganzen Heer von Koptos" also der Gaumiliz. Petrie, *Koptos*, Taf. 8 = Sethe, *Lesestücke*, S. 98.

mannes in Memphis, die dem Ptahtempel wirtschaftlich angeschlossen war, aus der 18. Dynastie ruft "jeden Schreiber, jeden Vorlesepriester, jeden Wêb des Gotteshauses, und die gesamten Stundendienstpflichtigen des Gotteshauses" an (1). Tatsächlich hatten letztere innerhalb der Priesterschaft wohl noch an Ansehen verloren. Die Wirklichkeit wird so ausgesehen haben, dass die oberen Priesterränge, also die Gottesdiener und die schriftkundigen Ritualleiter ( ), gleichzeitig mit Verwaltungsaufgaben beschäftigt waren, die unteren, also alles, was zum "Stundendienst" für den Tempel verpflichtet war, darunter die Priesternovizen der Wêb, weitgehend zum Arbeitsdienst innerhalb ihres Bereiches herangezogen wurden. Für sie gilt in erster Linie jene ironische Schilderung, die noch den Beamtenschülern der Ramessidenzeit eingeprägt wurde (2): "Der Gottesdiener steht als Ackerer da, und der Wêb arbeitet am Kanal ....". Waren doch z. B. auch die  "Phylen der Wêb des Hermopolites" zum Transport der Alabasterstatue des Gaufürsten Thothetep nach der Grabkapelle bei El Bersche neben dem Aufgebot der Jungmannschaft des Gaues und den Abteilungen der Steinmetzen und Nekropolenarbeiter eingesetzt (3). In dieser Praxis scheint sich also die eingangs erwähnte Beurteilung von Ét. Drioton zu bestätigen (4). Die Organisationsform des Tempeldienstes im MR bietet also weitgehende Ähnlichkeit mit der, die wir für die Pyramidenstädte des AR erschliessen konnten. Wie die königlichen Totentempel sich anfänglich (Lischt) architektonisch an Vorbilder des AR anschlossen, so übernahmen sie die erprobte Organisation derselben, wenigstens den Grundsatz des Stundendienstes. Leider fehlt die Möglichkeit unmittelbar nachzuprüfen, wie weit bereits die Göttertempel zur Blütezeit des AR, z. B. die reich dotierten Sonnenheiligtümer des Staatskultus, sie besassen. Eine so bekannte Tatsache, wie die, dass die staatlichen Steinmetzen in den Kalksteinbrüchen von Tura seit alters den beiden Oberpriestern des Ptah

(1) Petrie *Memphis*, V, Taf. 79/80, Z. 44. Zur Sache s. Kees, *Kulturgeschichte*, S. 247. Eine weitere Anrufung aus Abydos Urk. IV 100 richtet sich an die "Gottesväter dieses Tempels, die Wêb, Vorlesepriester, die Assistenten (*imjw išt-ʿ*) und die gesamte *wnw.t* des Gotteshauses".

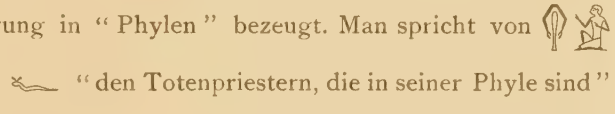
(2) Erman, *Literatur*, S. 251 nach Pap. Sallier I, 7, 6.

(3) Newberry, *El Bersheh*, I, Taf. 15 = Sethe, *Lesestücke*, S. 78, 7.

(4) S. Or 17, S. 72.

von Memphis unterstanden und diese deshalb den Titel "Grosser Leiter des Handwerks" als eine Art geistlicher Ehren–Obermeister führten, erfährt in diesem Zusammenhang ihren eigenen Sinn. Da das Ritual für den Kult von Göttern, Königen und vergotteten Sterblichen gleich war, werden auch die ausübenden Kräfte nach ähnlichen Grundsätzen eingesetzt worden sein. Wir dürfen daher auch im Organisatorischen ergänzende Aufklärungen aus den Verhältnissen im Totenkult erwarten.

Phylen und Totenpriester

Über den Aufbau der Totenpriesterschaft und ihre vertraglichen Leistungen sind wir durch die erhaltenen Stiftungsurkunden ziemlich gut unterrichtet. Darin ist auch, soweit solche Urkunden hinaufreichen, ihre Gliederung in "Phylen" bezeugt. Man spricht von  "den Totenpriestern, die in seiner Phyle sind" oder "der Phyle, zu der er gehört" (1), oder man verfügt, dass vertragliche Zuwendungen unter gewissen Umständen "diesen Phylen" zufallen sollen. Das Bruchstück eines Vertrages über den Totendienst am Grabe des Vezirs *Nb-kȝw-Ḥr* bei der Onnospyramide in Sakkara beginnt mit den Worten: (2). Der vertragliche Dienst der Totenpriester galt als ein "Stundendienst" wie eine Verpflichtung gegenüber dem Fiskus oder einem königlichen Totentempel. Demgemäss wird die vertragswidrige Inanspruchnahme eines aus einem Dienst dieser Art als "ein anderer Stundendienst" bezeichnet ( ) (3). Innerhalb ihrer Gruppe gliederten sich die Totenpriester im AR in

(1) *Urk.* I, 36 = Mariette, *Mastabas,* D 52 (Zeit: etwa Sahurê-Neuserrê). *Urk.* I 14 = Kairo 1432.

(2) Grabung Selim Hassan 1937/38 nach freundlicher Mitteilung des Entdeckers.

(3) *Urk.* I 36 vgl. Or 17, S. 78 zu I 30.

den und die gewöhnlichen (1). Diese rekrutierten sich zunächst aus der Familie des Stifters; sie hatten für die Nachfolge in ihrer Stellung nach einem fideikommissartig gebundenen Erbgang selbst zu sorgen. Zwischen einem und einem bestand wohl nur ein geringfügiger, für ihre Stellung als Phylenleiter unerheblicher Rangunterschied (2). Meist erscheint als Vertragspartner des Stifters ein (3), und Leute mit diesem Vorstehertitel treten in den Darstellungen der grossen Beamtengräber als Opferträger und Vertreter bestimmter Phylen auf. Beispiele wurden genügend genannt (4). Sicherlich war diese Organisation nach dem Vorbild der königlichen Totentempel aufgebaut. Griffith hat einmal darauf hingewiesen, dass die Verträge im MR fast immer von einem sprechen, vor allem die Verträge des Gaufürsten Hapdjefai von Assiût (5). Das hängt wohl mit der rechtlichen Konstruktion der Stiftung zusammen.

Für die Regelung der Erbfolge unter Verbot der Teilung der Pfründe hatte der eingesetzte Totenpriester selbst zu sorgen. Im Prinzip war das auch im AR so (6), nur wird dort der Dienst als Gesamtverpflichtung der Familie einschliesslich der Frauen (Kinder, Brüder, Schwestern, Enkelinnen) hervorgehoben. Wahrscheinlich hatte man mit Familienstiftungen in der Verfallszeit am Ende des AR schlechte Erfahrungen gemacht; andererseits hatte sich das Prinzip des Pfründenkaufs immer mehr verbreitet. Jedenfalls wurde in der strafferen Ordnung des MR die Gesamtverpflichtung unmissverständlich auf eine bestimmte Person übertragen, den Totenpriester. Seine Stellung innerhalb der Familie erscheint unwesentlich, während bei den Totenstiftungen des AR die Verantwortlichkeit oft gerade mit der Stellung des ältesten Sohnes als Haupterbe begründet wurde (7).

(1) *Urk.* I 11 = Kairo 1432 (aus der Pyramidenstadt des Chephren bei Gise); und der oben genannte Vertrag des Vezirs *Nb-kȝw-Ḥr*.

(2) Selim Hassan, *Excavations at Gîza*, 1930/31, passim; gelegentlich führt derselbe Mann beide Titel!

(3) So in den Bestimmungen des Vezirs *Nb-kȝw-Ḥr* über seinen Totendienst. Anders *Urk.* I 29 (Tehne), dort fehlt dafür jeder .

(4) S. Or 17, S. 75.

(5) ÄZ 60, S. 83/84.

(6) Vgl. *Urk.* I 12 u. a.

(7) So ausdrücklich in der Stiftungsurkunde des Königsabkömmling *Nj-kȝ-ʿnḫ* in Tehne *Urk.* I 162, 11.

Die Pflicht der Pfründeninhaber ist das tägliche Totenopfer und das besondere an den Festtagen. Für die rituellen Handlungen genügte eine Person priesterlichen Ranges unter Assistenz einiger Hilfskräfte, deren Titelrollen als "Mundschenk", als "Balsamierer" oder als "Oberster der Zuwendungen" wir aus den Darstellungen der Opferhandlungen kennen (1). Sie sollten gleichzeitig die Herkunft der Opfer von der Tafel des Herrschers als "königliche Gnadengabe" verdeutlichen. Der Dienst der übrigen Familienangehörigen, vor allem der weiblichen, auf deren Beteiligung die alten Vertragsformeln Wert legten, muss wieder wesentlich in der Beschaffung und Bereitstellung der Naturalien liegen. Er begriff ebenso die Bestellung des Ackerlandes der Stiftung, die Einbringung der Ernte in die Speicher wie die handwerklichen Beschäftigungen zum Unterhalt des Grabes und des zum Ritual benötigten Inventars in sich. Überdies hatten die Familienangehörigen als sicherlich auch jene Hilfsdienste zu leisten, die das System des MR geschäftsmässiger auf fremde Gruppen übertrug: bei den Festen der Nekropole dem Totendienst einen grösseren Rahmen zu geben.

Der Gaufürst von Assiût zog dazu, vermöge seiner Stellung als Tempelkurator und , die des Upuauttempels heran (2). Sie musste dem diensttuenden Totenpriester z. B. gelegentlich der Lychnapsie des Neujahrstages das Prozessionsgefolge stellen und dabei den Chor für bestimmte Rezitative, die zum "Verklären" gehören, bilden ( ) (3). Zu ähnlichen Diensten wurden sogar so eindeutige Werkarbeiter wie der "Vorsteher der Nekropolenarbeiter" und "die Leute auf dem Berge" ( ) d. h. in der Nekropole verpflichtet (4). Sie mussten zur Lychnapsie an den 5 Epagomenentagen bestimmte Materialien (Lampendochte) liefern; ausserdem bei

(1) Junker, *Gîza* II, S. 64 f.; III, S. 109.
(2) Griffith, *Siût Gr.* I, Z. 277 f. = Sethe, *Lesestücke,* S. 93.
(3) Kees, *Kulturgeschichte,* S. 249.
(4) *Siût Gr.* I, Z. 312 f. = Sethe, *Lesestücke,* S. 95/96.

der zu jenen Festtagen gehörigen Prozession zum Grab mitziehen ( ) und dann den Aufzug der Statue des Toten zum Besuch im Anubistempel begleiten.

Ähnliche Dienstbarkeiten werden wir für die sog. Laienpriesterschaft bei den Göttertempeln für den Totenkult des Königs in den Pyramidentempeln anzunehmen haben, sinngemäss abgestuft in der Zahl der Beteiligten. Pflichten, die dort die obersten Beamten des Hofes, im Gottesdienst der Gauhauptstadt der Gaufürst und die örtlichen Notabeln zu erfüllen hatten, gehen im Rahmen des privaten Totendienstes auf Bürger über, die auf Grund ihrer Beschäftigung in der Totenstadt dafür am sichersten zur Verfügung standen. Dienst am Ortstempel und Verpflichtungen als Totenpriester liefen in MR gewöhnlich Hand in Hand; letztere sicherten zusätzliche Einkünfte aus dem Stiftungsgut (1).

Hier sei ein Ausblick gestattet: Die Parallele zu der Doppelrolle der staatlichen Handwerkergilde in der thebanischen Totenstadt, die uns aus ramessidischen Akten gut bekannt ist, bis hin zu den Choachyten der hellenistischen Zeit springt in die Augen. Auch da von Beruf Werktätige, Steinmetzen, Maler, Schreiner, Graveure, Balsamierer, die gildenmässig organisiert bescheidene geistliche Würden erlangten, weil sie an heiliger Stelle und für die Königsgräber arbeiteten. Dafür hatten sie das Recht, bei den Festprozessionen des Gottes Amun, vor allem dem berühmten Talfest in der Weststadt, als Spendepriester, Chorsänger gewisse geistliche Dienste zu verrichten, genau wie ihre Vorgänger, die Steinmetzen und Nekropolenarbeiter auf dem Berg von Assiût oder die noch älteren Angehörigen der Phylen in den Pyramidenstädten des AR.

Die Phylen als Kollegium von "Reinen", wie sie das Dekret von Kanobos voraussetzt, unter ihrem (φύλαρχος) (2), der äusserlich dem alten entspricht, sind dagegen, obwohl die Institution der in 4 Phylen eingeteilten "Stundenpriesterschaft" nachweislich bis in die Spätzeit fortbestand (3), im Verlaufe der

(1) Vgl. die Angaben des Tempelrechnungsbuches aus Kahun Borchardt, ÄZ 40, S. 114/115.

(2) *Urk.* II 136 (Gr. Z. 116).

(3) Kees, *Kulturgeschichte,* S. 249. Mariette, *Dendérah,* I 15 c. Zu ihrer Auffüllung Pap. Harris I 8, 10 (unter Ramses III).

Neubildung des Priesterstandes im NR zu einer überwiegend hierarchischen Gruppe geworden, von der nur Name und Gliederung an ihre Herkunft erinnert. Sozialer Aufbau und Entwicklung dieses neuartigen Priesterstandes in den zu grossen Wirtschaftskörpern herangewachsenen Tempeln bedarf noch der Untersuchung. Entscheidende Wandlungen scheinen insbesondere beim Übergang in die Spätzeit zu liegen (1). Mit vielem Alten taucht übrigens in der Spätzeit der Titel eines *mtj n sꜣ* z. B. bei Amonspriestern von Karnak, ebenso in Verbindung mit dem "Haus des Rê-Harachte" (Heliopolis) wieder auf (2).

Zusammenfassend kann man sagen: Die Organisation des Priesterdienstes in älterer Zeit entsprach dem praktischen Sinn des Ägypters. Es gab keinen vielköpfigen Priesterstand, der von Pfründen lebte und ausschliesslich rituelle Handlungen verrichtete. Auch im MR war das ständige Tempelpersonal aufs äusserste eingeschränkt und bestand im Wesentlichen aus dem "obersten Vorlesepriester" oder einem "Grossen Wêb" als Ritualleiter. Die Phylen der Stundendienstpflichtigen leisteten vorwiegend Werkarbeit, ihre Leiter und Obmänner erledigten Verwaltungsaufgaben. Ihre priesterlichen Funktionen waren unbedeutend. Die Ausbildung dieses Systems kluger Ausnutzung menschlicher Kräfte ist den Pyramidenstädten des AR zuzuerkennen. Von ihnen übernahmen es der Totendienst der Vornehmen und die Göttertempel.

Diese Verbreiterung trifft mit dem beginnenden Feudalismus als Folge der weitgehenden königlichen Stiftungen und Befreiungen für Götter, Könige und Privatleute zusammen: der anfänglich auf den Staat gerichtete "Stundendienst" begann als liturgisches Amt auf persönliche Interessenfelder abgelenkt zu werden. Mit dem Ende des Feudalstaates scheinen auch die Grundlagen dieses doppelgesichtigen Dienstverhältnisses zerstört zu werden. Doch halten sich seine Formen bis in die Spätzeit, während sich seit dem NR daneben eine neue Art von Priestertum auf der Grundlage eines anderen staatlichen Systems ausbildete.

(1) Vgl. die Hinweise von G. Lefebvre, *Histoire des grands prêtres d'Amon*, S. 21 "C'est seulement sous les Boubastides, quand les simples prophètes se furent multipiés, qu'on leur assigne un roulement de service mensuel"

(2) Belege aus Äg. Wb. II 168, 12: Mariette, *Karnak*, 43 (25. Dyn.) bezw. London 1197 (sait.). Ausserdem ebenfalls aus der 25. Dynastie Kairo 49157 (Hoherpriester des Amun) Lefebvre, *Annal. du Serv.* 25, S. 25 f.

Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten. I

Edmund Beck – Rom

Abū Zakariyyāʾ Yaḥyā b. Ziyād al-Farrāʾ hat seine Erläuterung des Korans in einem Kursus diktiert, der sich über die Jahre 202 bis 204 erstreckte (1). Das Werk ist uns in zwei Handschriften erhalten, die der gleichen Überlieferungslinie angehören (2). Es beginnt nach den einleitenden Isnaden mit den Worten: *qāla (l-Farrā) tafsīru muškili ʾiʿrābi l-qurʾāni wamaʿānīhi.* Schon aus diesem Titel geht hervor, dass das Hauptinteresse al-Farrāʾs ein grammatisches war. Das bestätigt auch der Inhalt des Kommentars, der viele sachlich erklärungsbedürftige Stellen übergeht und umgekehrt besonders in der ersten Hälfte des Werkes an glatte, leichtverständliche Ausdrücke breite grammatische Erörterungen knüpft. Das grammatische Interesse führte aber auch zu einer weitgehenden Berücksichtigung der verschiedenen Lesungen und Varianten. Dabei steht für al-Farrā, dem Schüler des al-Kisāʾī, natürlich die kufische Tradition im Vordergrund. Deren Hauptvertreter, al-Kisāʾī, Ḥamza, ʿĀṣim, al-Aʿmaš, Yaḥyā b. Wattāb, abū ʿAbdi r-Raḥmān as-Sulamī und b. Masʿūd, werden so oft zitiert, dass im folgenden der Versuch gewagt wird, mit Hilfe dieses Materials die Eigenart ihrer Lesungen zu untersuchen und die sie verbindende Tradition auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen.

Al-Farrā († 206)

B. al-Ǧazarī führt in einem Satz der Biographie des b. Masʿūd die Lesungen aller kufischer Leser, die in dem System der Sieben Zehn und Vierzehn Aufnahme fanden, auf die qirāʾa des b. Masʿūd

(1) Vgl. *Orientalia* 14 (1945), S. 365, Anm. 1.

(2) Istanbul, Vehbi Ef. Nr. 66 und Nuru Osmaniye 459; vgl. dazu (über Brockelmann, GAL. Suppl. I 178 hinaus) O. Pretzl *Die Geschichte des Ko-*

zurück (1). Die Ungenauigkeit dieser schematisierenden Angabe wird durch die folgenden Ausführungen bewiesen werden. Man muss sich überhaupt von vornherein sagen, dass nach der Annahme des ʿuṯmānischen Textes die qirāʾa des b. Masʿūd nur noch in sehr beschränktem Masse weiter wirken konnte. Es bestand die Möglichkeit, seine Lesungen im engeren Sinn beizubehalten d. h. seine besondere Art der Vokalisierung und Punktierung des Konsonantentextes an Stellen, wo dieser wirklich oder vorgeblich mit dem des ʿUṯmān übereinstimmte. Berufungen auf solche Lesungen des b. Masʿūd sagen nichts aus über eine engere Abhängigkeit; denn auf ihn als einen der ersten Korankenner der ṣaḥāba haben sich sicher Leser aller Richtungen berufen. Anders dagegen ist der Versuch zu beurteilen, die qirāʾa des b. Masʿūd vollständig, auch in den konsonantisch vom ʿuṯmānischen Text abweichenden Bestandteilen, für die Lesung des kanonischen Textes auszunützen. Die dabei angewandte Methode wird in den *Ṭabaqāt* auf den Lehrer des Ḥamza, Ḥumrān, zurückgeführt mit folgenden Worten: *wakāna Ḥumrān yaqraʾu qirāʾata bni Masʿūd walā yuḥālifu muṣḥafa ʿUṯmān yaʿtabiru ḫurūfa maʿānī ʿAbdi llāhi walā yaḫrugu min muwāfaqati muṣḥafi ʿUṯmān wahāḏā kāna ḫti-*

rantextes (Leipzig 1938), S. 247. Seine Angaben sind jedoch zu korrigieren. In Vehbi 66 fehlen nicht nur am Schluss einige Blätter (endgültig fehlt der Teil von Sure 76 ab, auch schon unmittelbar vorher einige Lücken), es fehlt vor allem auch Sure 2, 226–4, 39 und Sure 4, 117–7, 160. Ferner trifft Pretzls Urteil, dass die beiden Hss "nicht unerheblich von einander abweichen" und dass es sich dabei vielleicht "um zwei verschiedene Rezensionen dieses Werkes handle, die der Verfasse selbst hergestellt hat, um die Habsucht der Buchhändler zu vereiteln", sicher nicht zu. Pretzl ist wohl durch den Unterschied in den Isnaden irregeführt worden. In Nuru Osmaniye sind sie nämlich für gewöhnlich um zwei Glieder über al-Farrā hinausgeführt (al-Farrā-Muḥammad (b. al-Gahm) – abū l-ʿAbbās) im Gegensatz zu Vehbi, wo sie mit al-Farrā schliessen. Dass diese Erweiterung ganz nebensächlicher Art ist, geht daraus hervor, dass die zwei Stellen, in welchen abū l-ʿAbbās und Muḥammad mit eignen Worten auftreten, in beiden Hss sich finden. Im übrigen ist die Verwandtschaft der Hss so gross, dass z. B. in Sure 43, 88 beide ein einführendes *fī ʾiḥdā l-qirāʾataini* ohne die dazugehörige Variante haben! Die Handschrift der Ägyptischen Bibliothek, tafsīr Nr. š 10, ist mir unzugänglich geblieben. Sie ist aber nach dem farāġ-Vermerk nur eine Abschrift von Nuru Osmaniye 459, wie O. Pretzl anmerkt.

(1) B. al-Gazari: *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* (*Das biographische Lexikon der Koranlehrer*, Teil I und II = *Bibl. isl.* 8ᵃ und 8ᵇ hrsg. von Bergsträsser und Pretzl) I 459, 21: *waʾilaihi* (*-hi* = b. Masʿūd) *tantahī qirāʾatu ʿAṣim waḤamza wal-Kisāʾī waḪalaf wal-ʾAʿmaš.*

yāra Ḥamza (1). Die qirāʾa des b. Masʿūd muss dabei die ganze qirāʾa sein; denn wären nur die Lesungen im engeren Sinn gemeint, dann würden die Worte: *walā yuḫālifu muṣḥafa ʿUṯmān* (2) vollkommen überflüssig sein. Das *yaʿtabiru ḫurūfa maʿānī ʿAbdi llāhi* nennt den Ausweg, den man fand, um das Unmögliche möglich zu machen. Es ist der iʿtibār, das Übertragen des Sinnes konsonantisch abweichender Stellen (3) des b. Masʿūd in die Lesung des ʿuṯmānischen Textes. Man kann aus den Worten der *Ṭabaqāt* noch eine Erkenntnis gewinnen. Wir werden bei al-Farrā sehen, dass mit dieser Methode nur mehr zwischen bereits vorhandenen Lesungen gewählt wird. Dies ist eine Einengung des Wirkungsbereiches. Denn das Prinzip war wohl in erster Linie zur Schaffung neuer Lesungen bestimmt. Das ersieht man daraus, dass in den zitierten Worten nur von der Einhaltung des Kodex des ʿUṯmān gesprochen wird; Sunna und ʿĀmma dagegen werden nicht erwähnt.

Al-Farrā kennt den iʿtibar noch sehr wohl. Das wird schon rein äusserlich dadurch bewiesen, dass der Terminus viermal in seinem Kommentar vorkommt, und zwar bezeichnenderweise im Zusammenhang mit Lesungen des Ḥamza (davon später). Hier soll zunächst untersucht werden, wie al Farrā selber die Methode handhabt.

Iʿtibār bedeutet das Erschliessen einer Lesung des ʿuṯmānischen Textes aus dem konsonantisch abweichenden Paralleltext des b. Masʿūd. Die beste Veranschaulichung dafür bilden folgende Beispiele aus al-Farrā.

1) Sure 7, 148 (149): (*waqauluhū*) *"qālū laʾin lam tarḥamnā rabbanā" nuṣiba bid-duʿāʾi: laʾin lam tarḥamnā yā rabbanā. wayuqraʾu "laʾin lam yarḥamnā rabbunā" wan-naṣbu ʾaḥabbu ʾilayya liʾannahā fī muṣḥafi ʿAbdi llāhi "qālū rabbanā laʾin lam tarḥamnā".* Dazu folgende kurze Erklärung. Al-Farrā gewinnt hier durch den iʿtibār nicht mehr eine neue Lesnng, sondern wählt nur zwischen den von einander abweichenden Lesungen, die er aus der Tradition kennt. Im übrigen aber ist das Prinzip noch voll in Wirksamkeit. Aus dem ʿuṯmānischen Text ist nicht zu entscheiden, ob *rabbunā* oder *rabbanā*, Nominativ oder Vokativ zu lesen sei d. h. ob die

(1) In der Biographie des Ḥamza, *Ṭabaqāt* I 262, 6 ff.

(2) Am Schlusse mit Nachdruck wiederholt: *walā yaḫrugu min muwāfaqati muṣḥafi ʿUṯmān.*

(3) In dem *ḫurūfa maʿānī* der Ṭabaqāt ist die Stellung der Glieder auffällig. Man würde die umgekehrte Reihenfolge erwarten.

Worte eine Aussage oder Anrede bedeuten. Anders im Text des b. Masʿūd. Hier ist durch die Voranstellung des ربنا der Sinn der Stelle als Anrede und damit die Lesung *rabbanā* erweisbar. Das ist für al-Farrā der Grund, auch im kanonischen Text *rabbanā* zu lesen. Für uns ist aber damit über den handschriftlichen Befund hinaus bewiesen, dass der Kern der masʿūdschen Textvariante in der Voranstellung des *rabbanā* bestand (1).

2) Sure 8, 19: *waqauluhū "waʾinna (ʾanna) llāha maʿa l-muʾminīna" kasru ʾalifihā (= ʾinna) ʾaḥabbu ʾilayya min fatḥihā (= ʾanna) liʾannahā fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "wallāhu maʿa l-muʾminīna" faḥassana hāḏā kasrahā bil-ibtidāʾi waman fataḥahā ʾarāda...* Auch hier entscheidet sich al-Farrā, wie man sieht, zwischen zwei Lesungen mit Hilfe des iʿtibār, der diesmal in folgender Überlegung besteht: das Fehlen des ان im Texte des b. Masʿūd beweist, dass mit *allāhu* ein neuer selbständiger Satz beginnt, der nicht in irgend eine Sinnes- und Konstruktionsabhängigkeit zu bringen ist. Übertrug man diese Erkenntnis auf das ʿuṯmānische ان, so ergab das die Lesung *ʾinna* (2).

In den beiden bisher angeführten Fällen hat al-Farrā mit einem *ʾaḥabbu ʾilayya* auf Grund des iʿtibār seine Wahl getroffen. Der gleiche Ausdruck kehrt im gleichen Zusammenhang noch ein drittesmal wieder.

3) In Sure 2, 58 (61) wurde von der Schreibung des ʿuṯmānischen Kodex مصرا (mit Alif) der Sinn der Stelle in Mitleidenschaft gezogen. Man erwartet *miṣra* = Ägypten, d. h. eine nunationslose, diptote Form nach der grammatischen Regel, die al-Farrā hier anführt. Die Lage der Lesung und des tafsīr schildert er darauf mit folgenden Worten: *waʾakṯaru l-qurrāʾi ʿalā tarki l-ʾigrāʾi fīhā faʾin šiʾta gaʿalta l-ʾalifa llatī fī* مصرا *ʾalifan yūqafu ʿalaihā faʾiḏā wuṣilat lam tunawwin fīhā waʾin šiʾta gaʿalta miṣran ġaira Miṣra llatī taʿrifu turīdu hbiṭū miṣran mina l-ʾamṣāri... wal-waghu l-ʾawwalu*

(1) Eine Berufung auf die blosse Vokalisation ist im Zusammenhang des iʿtibār unmöglich. Darum kann auch die Angabe Jefferys (*Materials for the History of the Text of the Qurʾān*, Leiden 1937) und seiner Quellen als falsch abgewiesen werden, nach der die Variante des b. Masʿūd nur in der Vokalisierung und nicht auch in der Umstellung bestünde.

(2) Nach Jefferys *Materials* wurde hier dem b. Masʿūd auch noch eine andere Variante zugeschrieben, nämlich: *ʾinna llāha lamaʿa...* Da auch die Hinzufügung des *la* die Lesung *ʾinna* nach sich zieht, ist von beiden Varianten aus der iʿtibār möglich, eine etwas verdächtige Lage!

ʾaḥabbu ʾilayya liʾannahā fī qirāʾati ʿAbdi llāhi مصر *biġairi ʾalifin.* Das مصر des ʿuṯmānischen Textes hatte also eine Spaltung unter den Lesern hervorgerufen. Die Mehrzahl wollte weder die naheliegende Auffassung des Wortes als Ägyten noch die grammatische Regel preisgeben und kam daher auf den Kompromiss, das Alif als Zeichen einer gedehnten Pausalaussprache hinzustellen (1). Eine Minderheit, die als Lesung nicht ausdrücklich erwähnt, aber durch das *ʾakṯaru* klar genug angedeutet wird, liess sich vollständig von der Form des Kodex leiten, d. h. las *miṣran* und interpretierte es allgemein als Stadt. Al-Farrā entscheidet sich für die Mehrheit, weil im Kodex des b. Masʿūd durch das Fehlen des Alif der Sinn des Wortes eindeutig als Ägypten festgelegt war.

Damit sind die Fälle, in denen al-Farrā ausdrücklich seine Lesung anf die Verwertung von b. Masʿūdvarianten zurückführt, schon erschöpft. Diese Hervorhebung der persönlichen Stellungnahme darf nicht so verstanden werden, als ob erst al-Farrā hier den iʿtibār gesehen und angewandt hätte. Ein Blick in die Lesartenliteratur zeigt klar, dass er in den ersten zwei Beispielen nur seinen Vorgängern al-Kisāʾī und Ḥamza d. h. seiner Schule gefolgt ist. Denn nach dem *Taisīr* (2) vertraten sowohl in Sure 7, 148 (149) wie auch in Sure 8, 19 unter den Sieben nur al-Kisāʾī und Ḥamza die Lesung, für die sich al-Farrā entscheidet. Für ihn ist daher sicher nicht der iʿtibār allein ausschlaggebend gewesen, sondern vor allem die Tradition, die wohl auch den iʿtibār mit sich geführt hat. Und in der dritten Stelle, in Sure 2, 58 (61) ist es die Lesung der Mehrheit (*ʾakṯaru*), für die al-Farrā den iʿtibār anwendet. Auch hier muss daran erinnert werden, dass die Lesung der Mehrheit in den Augen al-Farrās keiner weiteren Empfehlung bedurfte (3). Mit anderen Worten: der iʿtibār hat bei al-Farrā in der Lesung keine selbständige Bedeutung mehr.

Die übrigen Fälle von iʿtibār al-Farrās, in denen er nicht mehr seine persönliche Stellungnahme ausdrücklich hervorhebt, lie-

(1) Nach dem *Itḥāf* (al-Bannāʾ, Kairo 1317) haben al-Ḥasan und al-Aʿmaš ohne tanwīn gelesen, d. h. das Alif des Kodex vollständig ignoriert. Al-Farrā dagegen sagt am Schluss seiner Ausführungen zur Stelle nur: *waqāla l-ʾAʿmaš wasuʾila ʿanhā faqāla hiya Miṣru llatī ʿalaihā Ṣāliḥ. b. ʿAlī.* Das wäre also nur tafsīr und nicht Lesung; vgl. dazu Sībawaih II 22, 17: *wabalaġanā ʿan baʿḍi l-mufassirīna ʾanna qaulahū "hbiṭū Miṣran" ʾinnamā ʾarāda Miṣra biʿainihā.*

(2) Ad-Dānī *at-Taisīr*, hrsg. von O. Pretzl, *Bibl. isl.* II.

(3) Vgl. *Orientalia* 15 (1946) S. 211 ff.

fern den eingehenderen Beweis dafür. Ich gebe zunächst im Anschluss an Sure 2, 58 (61) Beispiele, in denen die Lesung der Mehrheit mit einem iʿtibār versehen wird.

1) Sure 2, 206 (210): *waqauluhū "hal yanẓurūna ʾillā ʾan yaʾtiyahumu llāhu fī ẓulalin mina l-ġamāmi wal-malāʾikatu" rafʿun mardūdun ʿalā llāhi waqad ḥafaḍahā baʿḍu ʾahli l-Madīna yurīdu fī ẓulalin mina l-ġamāmi wafī l-malāʾikati war-rafʿu ʾagwadu liʾannahā fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "hal yanẓurūna ʾillā ʾan yaʾtiyahumu llāhu wal-malāʾikatu fī ẓulalin mina l-ġamāmi"*. Man kann dieses erste Beispiel noch zu den vorausgehenden rechnen. Denn das *ʾagwadu* kommt wohl auf das gleiche hinaus wie das *ʾaḥabbu ʾilayya*. Der iʿtibār geht auch hier von der anderen Wortstellung des Masʿūdtextes aus, die den Sinn und damit die Lesung der Stelle eindeutig macht.

2) Sure 28, 82: *qirāʾatu l-ʿāmmati "laḫusifa binā" waqad qaraʾa Šaiba val-Ḥasan fīmā ʾaʿlamu "laḥasafa"* (1) *wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "lanḥasafa binā" fahāḏā ḥuggatun liman qāla "laḫusifa"*. Der iʿtibār besteht hier offensichtlich darin, dass die VII. Form des Masʿūdtextes als Argument für die Lesung des Passivs des transitiven *ḫasafa* angesehen wurde. Das unpersönliche *liman qāla* verrät, dass al-Farrā selbst dem iʿtibār wenig Wert beigelegt hat.

3) Sure 2, 239 (238): *"ḥāfiẓū ʿalā ṣ-ṣalawāti waṣ-ṣalāti l-wusṭā" fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "waʿalā ṣ-ṣalāti l-wusṭā" faliḏalika ʾāṯarati l-qurrāʾu l-ḫafḍa walau nuṣiba ʿalā l-ḥaṯṯi ʿalaihā bifiʿlin muḍmarin lakāna waghan ḫasanan.* Der iʿtibār liegt hier auf der Hand. Das *faliḏalika* kann nicht bedeuten, dass der iʿtibār der Grund war, weswegen die Gesamtheit der Leser (2) sich für den Genitiv entschied; *li* muss im Sinne von *ʿalā* genommen werden: in (zufälliger, nebensächlicher) Übereinstimmung des Sinnes mit der Masʿūdvariante.

(1) Vokalisierung nach der Hs. Vehbi 66, die sicher zu recht besteht. Denn unter den Sieben liest nur Ḥafṣ (ʿan ʿĀṣim) *ḫasafa* und unter den Vierzehn kommen, in Übereinstimmung mit al-Farrā, noch al-Ḥasan und Yaʿqūb hinzu. Die Tradition Ḥafṣ ʿan ʿĀṣim tritt bei al-Farrā nirgends in Erscheinung.

(2) Im folgenden wird es sich zeigen, dass das *tau* doppeldeutig ist und dass daraus nicht mit Sicherheit entnommen werden kann, ob al-Farrā die so eingeführte Form als Lesung gekannt hat oder nicht. Bei b. Ḫālawaih (*Bibl. islam.* VII) findet man für den Akkusatis einen gewissen Muḥammad b. ʿabī Sāra.

4) Sure 2, 100 (106): *waqauluhū "mā nansaḫ min ʾāyatin ʾau nunsihā" ʿāmmatu l-qurrāʾi yagʿalūnahū mina n-nisyāni wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi "mā nunsika min ʾāyatin ʾau nansaḫḫā nagiʾ bimiṯlihā ʾau ḫairin minhā" wafī qirāʾati Sālim maulā ʾabī Ḥuḏaifa "mā nansaḫ min ʾāyatin ʾau nunsikahā" fahāḏā yuqawwī n-nisyāna... wakāna baʿḍuhum yaqraʾu "ʾau nansaʾhā" bihamzin yurīdu nuʾaḫḫirhā mina n-nasīʾati wakullun ḥasanun.* Wie man sieht, verweist hier al-Farrā nicht nur auf b. Masʿūd, sondern in gleicher Weise auf eine Konsonantenvariante des Sālim. Das verrät, dass es ihm nicht darum zu tun war, seiner Lesung eine exklusiv masʿūdische Färbung zu geben. Der iʿtibār selber kann das Suffix der zweiten Person und in etwa auch die Umstellung der beiden Verba als Variante des b. Masʿūd erhärten; denn in dieser Form ist es unmöglich, das *nansaʾhā* der *baʿḍuhum* zu lesen. Die Abweichung des zweiten Teiles dagegen (*nagiʾ... minhā*) bleit ohne weitere Gewähr.

5) Sure 17, 46 (44): *waqauluhū "tusabbiḥu lahū s-samawātu s-sabʿu" ʾakṯaru l-qurrāʾi ʿalā t-tāʾi wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "sabbaḥat lahū..." fahāḏā yuqawwī lladīna qaraʾū bit-tāʾi walau quriʾat bil-yāʾi lakāna ṣawāban.* Das *ʾakṯaru l-qurrāʾi* beweist, dass das *lau* hier nicht das "wenn" des Irrealis ist, dass mit anderen Worten al-Farrā das *yā* als Sonderlesung gekannt hat (1). Die Beweisführung des iʿtibār bedarf keiner Erklärung.

6) Sure 31, 26 (27): *waqauluhū "walau ʾanna mā fī l-ʾarḍi min šagaratin ʾaqlāmun wal-baḥru yamudduhū min baʿdihī sabʿatu ʾabḥurin" tarfaʿu l-baḥra walau naṣabtahū kāna ṣawāban kamā qaraʾati l-qurrāʾu "waʾiḏā qīla ʾinna waʿda llāhi ḥaqqun was-sāʿatu lā raiba fīhā" "was-sāʿata" wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi "wabaḥrun yamudduhū sabʿatu ʾabḥurin"... waqaulu ʿAbdi llāhi yuqawwī r-rafʿa.* Trotz der gleichen Ausdrucksweise wie im vorausgehenden Beispiel hat hier das *lau* irreale Bedeutung, d. h. al-Farrā hat den Akkusativ *wal-baḥra* als Lesung nicht gekannt; denn er verweist auf die entsprechende Doppellesung einer anderen Stelle Sure 45, 31 (32) (2). Al-Farrā "stützt" also mit dem iʿtibār eine ausschliesslich herrschende Lesung. Das zeigt, dass diese Methode nur mehr um ihrer selbst willen festgehalten wird unter Verzicht auf jedes positive Er-

(1) Unter den Sieben (*Taisīr*) lasen nicht nur Nāfiʿ, b. Kaṯīr und b. ʿĀmir sondern auch abū Bakr *bil-yāʾi*. Abū Bakr ist aber, wie noch gezeigt werden wird, der Haupttradent al-Farrās für ʿĀṣim.

(2) Auch die Lesartenliteratur scheint den Akkusativ nicht zu kennen.

gebnis für die Lesung. Der iʿtibār sichert in der Variante des b. Masʿūd das *baḥrun* (ohne Artikel); denn so ist nur die Lesung des Nominativs und nicht auch die des Akkusativs möglich. Die Auslassung des *min baʿdihī* im zweiten Teil der Variante kann bei al-Farrā nur dem handschriftlichen Text entnommen werden und bleibt daher unsicher.

7) Sure 45, 4 (5): "*waḫtilāfi l-laili*" *wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi* "*wa fī ḫtilāfi l-laili*" *fahāḏā yuqawwī ḫafḍa l-iḫtilāfi walau rafaʿahū rāfiʿun faqāla waḫtilāfu l-laili wan-nahāri ʾāyatun ʾaiḍan yagʿalu iḫtilāfa ʾāyātin walam nasmaʿhu min ʾaḥadin mina l-qurrāʾi.* Der Masʿudtext hat wiederum das plus einer Präposition, das den Kasus festlegt. Der Sinn des *lau* kann hier nicht zweifelhaft sein, da al-Farrā selber noch dazu bemerkt, dass er den Nominativ in der Lesung nicht kennt. Die ausschliesslich herrschende Lesung des Genitivs hatte es aber nicht im mindesten notwendig, irgendwie "bekräftigt" zu werden. Der iʿtibār ist daher für die qirāʾa vollständig überflüssig. Seine Bedeutung liegt ausschliesslich auf grammatischem Gebiet. Al-Farrā hat die sprachliche Möglichkeit gesehen, hier im Versanfang ohne Änderung des Sinnes auch den Nominativ zu lesen und führt sie an. Durch den iʿtibār zugunsten des Genitivs gibt er aber selber zu, dass der Genitiv (= herrschende Lesung) auch grammatisch das näherliegende und bessere ist, was jedermann bestätigen wird, der die Stelle im Zusammenhang liest.

Der iʿtibār war wohl auch schon in seinem Ursprung von einem ausgesprochen sprachlich-grammatischen Interesse getragen. Denn der Vergleich zweier voneinander abweichender Textformen sowie das Bestreben, den (klaren) Sinn der einen durch Vokalisierung und Punktierung in die andere hineinzutragen, schliesst eine Reihe von grammatischen Überlegungen in sich. Da nun die Lesung im Laufe des zweiten Jahrhunderts vollständig unter die Gesetze der Sunna und ʿĀmma geriet, musste der iʿtibār das Schicksal der ʿArabiyya und Grammatik, der luġāt und des qiyāsu l-ʿarabiyya, teilen d. h. es war zuletzt nicht mehr erlaubt, durch ihn neue Lesungen zu schaffen. Es blieb nur die Möglichkeit, mit seiner Hilfe zwischen verschiedenen Lesungen zu wählen. Darüber hinaus durfte man auch auf diese Weise nur mehr theoretisch neue Lesungen andeuten. Die drei Fälle, in denen al-Farrā durch einen iʿtibār sein *ʾaḥabbu ʾilayya* begründet hat, wurden schon angeführt. Für die Aufstellung von neuen Lesemöglichkeiten finden sich zwei Beispiele. Sie führen zur Erörterung einer wichtigen Frage der Geschichte des b. Masʿūdtextes.

Als erstes Beispiel Sure 3, 28 (30): *waqauluhū "yauma tagidu kullu nafsin mā ʿamilat min ḫairin muḥḍaran wamā ʿamilat min sūʾin tawaddu lau ʾanna bainahā..." "mā" fī maḏhabī llaḏī walā yakūnu gazāʾan liʾanna "tagidu" qad waqaʿat ʿalā "mā" "wamā ʿamilat min sūʾin" faʾinnaka taruddhū ʾaiḍan ʿalā "mā" fatagʿalu "ʿamilat" ṣilatan lahā fī maḏhabi rafʿin liqaulihī "tawaddu lau ʾanna bainahā" walawi staʾnaftahā falam tūqiʿ ʿalaihā "tagidu" gāza l-gazāʾu tagʿalu "ʿamilat" magzūmatan wataqūlu fī "tawaddu" "tawadda" bin-naṣbi wa "tawaddi" walau kāna t-taḏʿīfu ẓāhiran lagāza "tawdad" wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "mā ʿamilat min sūʾin waddat" fahāḏā dalīlun ʿalā l-gazmi walam ʾasmaʿ ʾaḥadan mina l-qurrāʾi qaraʾahā gazman.* Al-Farrā hat also hier die sprachliche Möglichkeit entdeckt, das zweite *mā* nicht rein relativ zu fassen, sondern verallgemeinernd relativ mit kondizionalem Sinn, was dann für das Verb des Nachsatzes die Lesung des Apokopats ergäbe. Dieser stünde selber für das Perfekt der in diesem Fall zunächst gegebenen Tempusfolge, welche rein und vollständig in der Variante des b. Masʿūd vorhanden ist. Dabei erhebt sich die Frage: wie ist es zu erklären, dass erst al-Farrā diesen iʿtibār anwandte und nicht schon Ḥumran-Ḥamza? Man könnte sie hier und in allen ähnlichen Fällen generell damit beantworten, dass Ḥumram und Ḥamza das Prinzip des iʿtibār eben nicht konsequent durchgeführt haben. Dagegen sprechen aber die aus den *Ṭabaqāt* zitierten Worte, die meines Erachtens eine innere Wahrscheinlichkeit für sich haben; denn das Prinzip an sich schon verrät das Bestreben von der qirāʾa des b. Masʿūd für die Lesung zu retten, was nur immer zu retten war. Höchstwahrscheinlich wurde es daher von seinen Erfindern durchgängig angewandt. Ist man dieser Ansicht, dann ist die Frage neu zu stellen und dahin zu beantworten, dass je nach den Fällen eine zweifache Erklärung denkbar ist. Wenn nämlich der iʿtibār einen grammatisch komplizierten Gedankengang enthält, dann ist die Möglichkeit zu berücksichtigen, dass erst die späteren Grammatiker mit ihrer mehr entwickelten Wissenschaft ihn bemerkt haben. In Fällen aber, in denen der iʿtibār keinerlei Schwierigkeiten bietet oder gar sich aufdrängt, bleibt nur die Annahme, das Ḥumran und Ḥamza die Variante (noch) nicht gekannt haben. Nun ist für beide vorauszusetzen, dass ihnen, wie ja auch noch einem al-Kisāʾī und al-Farrā ([1]),

[1]) Für al-Kisāʾī wird gleich im folgenden der Beweis dafür erbracht werden. At-Farrā seinerseits behauptet an zwanzig Stellen die entsprechenden Varianten in Kodizes des b. Masʿūd gesehen zu haben.

Handschriften des b. Masʿūdtextes zugänglich waren. Trotzdem ist letztere Annahme möglich. Denn der b. Masʿūdtextes ist niemals eine einheitliche Grösse geworden wie der ʿuṯmānische. Wir müssen daher mit vielen und grossen innermasʿūdischen Varianten rechnen. Das schliesst eine weitere Möglichkeit in sich, die im folgenden im Auge behalten werden muss, dass es nämlich bei dem Wirrwarr von Nachrichten über Varianten des b. Masʿūd sowie bei den grossen Abweichungen der Kodizes, die als masʿūdisch ausgegeben wurden, sehr leicht möglich war, derartige Varianten zu fälschen. Im Falle von Sure 3, 28 (30) nun ist es m. E. kaum denkbar das ein Ḥamza die grammatische Verbindung zwischen dem Perfekt des b. Masʿūd und der daraus sich ergebenden Lesung des Apokopats noch nicht erkannt hätte. Wahrscheinlich wusste er daher (noch) nichts von der Variante.

Ein zweites Beispiel dieser Art ist Sure 5, 3 (2): *waqauluhū "ʾan ṣaddūkum" fī maudiʿi naṣbin liṣalāḥi l-ḥāfiḍi fīhā walau kasarta ʿalā maʿnā l-gazāʾi lakāna ṣawāban wafī ḥarfi ʿAbdi llāhi "ʾin yaṣuddūkum"*. Dieser Verweis auf die Variante des (ʿAbdallāh) b. Masʿūd ist zweifellos als iʿtibār zu verstehen. Der Modus der Verbalform bei b. Masʿūd kann nur der Apokopat nach dem konditionalen *ʾin* sein, da das finale *ʾan* mit folgendem Konjunktiv nach dem Zusammenhang nicht in Frage kommt. Übertrug man diese Erkenntnis auf den ʿuṯmānischen Text, dann war nicht *ʾan* sondern *ʾin ṣaddūkum* zu lesen. Al-Farrā hat, als er diese Stelle diktierte, offenbar dieses *ʾin ṣaddūkum* nicht als Lesung gekannt (1). Denn über das *lau* hinaus verweist er im Verlauf der weiteren Ausführungen zu der Stelle auf die entsprechende Doppellesung eines anderen Koranverses, nämlich Sure 43, 4: *"ʾafanaḍribu... ʾan kuntum" wa "ʾin" tuftaḥu watuksaru*. Die Lage ist also die gleiche wie in Sure 3, 28 (30). Erst al-Farrā hat den iʿtibār entdeckt. Wie ist nun hier darüber zu urteilen, dass er nicht schon von Ḥumran und Ḥamza gesehen wurde? Der Zusammenhang zwischen *ʾin ṣaddūkum* und *ʾin yaṣuddūkum*, welcher der gleichen grammatischen Kategorie angehört wie der von *waddat* und *tawadda* im vorausgehenden Beispiel, ist den beiden

(1) Später, bei Sure 43, 4, verweist al-Farrā auf unsere Stelle, Sure 5, 3, zurück und hier behauptet er: *tuksaru* ان *watuftaḥu*. Entweder ist das eine Flüchtigkeit oder er hat in der Zwischenzeit von der Lesung: *ʾin ṣaddūkum* gehört. Unter den Zehn (b. al-Gazarī, *kitāb an-Našr fī l-qirāʾāt al-ʿašr*, Damaskus 1345) lesen b. Kaṯīr und a. ʿAmr *ʾin*.

wohl schon geläufig gewesen. Ich neige daher wiederum der Annahme zu, dass sie die Variante nicht gekannt haben.

Zur weiteren Klärung dieser Frage können noch drei Stellen verwertet werden, die insofern von den beiden ersten abweichen, als in ihnen die fragliche iʿtibār–Lesung schon vorhanden war, aber nicht von Ḥamza vertreten wurde. Letzteres scheint in Sure 2, 241 (240) al–Farrā selber als auffällig hervorheben zu wollen. Denn zu den beiden Lesungen in diesem Vers: *waṣiyyatan* und *waṣiyyatun* führt er aus: *wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi " kutiba ʿalaikumu l–waṣiyyatu liʾazwāgikum " wafī qirāʾati ʾUbai " yutawaffauna minkum wayaḏarūna ʾazwāgan famatāʿun liʾazwāgihim " fahāḏihī ḫuggatun liraf ʿi l–waṣiyyati waqad naṣabahā qaumun minhum Ḥamza ʿalā ʾiḍmāri fiʿlin kaʾannahū ʾamara ʾai liyūṣū liʾazwāgihim.* Wie konnte hier Ḥamza den Akkusativ lesen angesichts der sonnenklar für den Nominativ sprechenden Masʿūdvariante! Den Nominativ vertrat nach der Lesartenliteratur (1) auch al–Kisāʾī, der offenbar nach seiner wenig Vertrauen erweckenden Methode (2) dafür nicht nur b. Masʿūd, sondern auch Ubai mobil gemacht hat.

Al–Kisāʾī begegnet uns in ähnlicher Weise auch bei Sure 3, 74 (80): *waqauluhū " walā yaʾmura(u)kum " ʾakṯaru l–qurrāʾi ʿalā naṣbihā yaruddūnahā ʿalā " ʾan yuʾtiyahū llāhu " walā ʾan yaʾmurakum wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi " walan yaʾmurakum " fahāḏā dalīlun ʿalā nqiṭāʿihā mina n–nasqi waʾannahā mustaʾnifatun falammā waqaʿat lā fī mauḍiʿi lan rafaʿta kamā qāla " ʾinnā ʾarsalnāka bil–ḥaqqi bašīran wanaḏīran walā tusʾalu ʿan ʾaṣḥābi l–gaḥīmi "* (Sure 2, 113 (119)) *wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi " walan tusʾala " wafī qirāʾati ʾUbai " wamā tusʾalu "*. Man könnte auch hier meinen, die Erkenntnis der Beziehung zwischen *lan* und *lā* + Indikativ sei nicht allzu schwer zu finden und daher auch schon für die Zeit eines Ḥumran und Ḥamza vorauszusetzen. Aber die Art und Weise, wie al–Farrā daraus eine allgemeine Regel formuliert und sie durch eine weitere Stelle mit den entsprechenden Varianten des b. Masʿūd und Ubai beweist, verrät m. E., dass sie erst von ihm bzw. von seinem Lehrer al–Kisāʾī aufgestellt wurde. Denn nach dem *Taisīr* vertrat ʿĀṣim und Ḥamza (und b. ʿĀmir) den Konjunktiv *yaʾmurakum,* die übrigen, also auch al–Kisāʾī, den Indikativ.

(1) *Taisīr*: Nāfiʿ, b. Kaṯīr, abū Bakr und al–Kisāʾī *bir–rafʿi.*

(2) Davon ausführlich im folgenden.

Es bleibt noch ein letztes Beispiel, in dem der komplizierte Gedankengang des iʿtibār sowie der Befund der Lesartenliteratur dafür sprechen, dass erst al-Farrā den Zusammenhang zwischen der Masʿūdvariante und einer Sonderlesung des kanonischen Textes entdeckt hat. Zu dem *ḥaqīqun ʿalā ʾan lā ʾaqūla* von Sure 7, 103 (105) erklärt al-Farrā: *wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi " ḥaqīqun biʾan lā ʾaqūla " fahāḏā ḥuggatun liman qaraʾa " ʿalayya " walam yuḍif wal-ʿarabu tagʿalu l-bāʾa fī mauḍiʿi ʿalā ramaitu ʿalā l-qausi wabil-qausi wagiʾtu ʿalā ḥālin ḥasanatin wabiḥālin ḥasanatin.* Aus diesen Worten allein wäre nicht einzusehen, wieso das *bi* bei b. Masʿūd, dadurch dass es gleiche Bedeutung wie das *ʿalā* des kanonischen Textes hat, ein Beweis für die Lesung *ʿalayya* sein soll. Der Gedankengang des Argumentes wird erst durch die Wiederholung der Variante bei Sure 15, 54 klar: *" ʿalā ʾan massanī l-kibaru " lau lam yakun fīhā " ʿalā " lakāna ṣawāban ʾaiḍan wamiṯluhū " ḥaqīqun ʿalā ʾan lā ʾaqūla " wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi " ḥaqīqun biʾan lā ʾaqūla "*. Hier sieht man den eigentlichen Zweck der Gleichsetzung des *biʾan* mit dem *ʿalā ʾan*. Es soll damit bewiesen werden, dass in *ʿalā ʾan* das *ʿalā* ohne Änderung des Sinnes fehlen kann. Denn *ʿalā ʾan* ist gleich *biʾan* und dass *biʾan* mit blossem *ʾan* gleichgesetzt werden kann, wird hier als bekannt vorausgesetzt (1). Das ergibt für den kanonischen Text von Sure 7, 103 (105) den Beweis für die Möglichkeit der Lesung *ʿalayya*; denn man kann das nicht notwendige *ʿalā* von *ʾan* trennen und zu *ʿalayya* verselbständigen. Wie man sieht, eine etwas komplizierte Beweisführung, auf die wohl erst al-Farrā gekommen ist; denn die Lesung, zu deren Gunsten er sie anführt, wird weder von Ḥamza noch von al-Kisāʾī vertreten (2).

Mit den letzten drei Beispielen des vorangehenden Abschnittes, in denen es nicht mehr um eine theoretisch von al-Farrā angesetzte Lesung sondern um eine in der Tradition vorhandene Sonderlesung ging, für die der iʿtibār angewandt wurde, sind wir bei der letzten grossen Gruppe von iʿtibār in al-Farrās Kommentar angelangt. Damit verlassen wir auch endgültig al-Farrā und kommen zu den Vertretern der Sonderlesungen; ihre Namen werden entweder von al-Farrā selber genannt oder sie sind aus der Lesartenliteratur zu gewinnen. Al-Kisāʾī und Ḥamza beherrschen dabei das Feld. Die Fälle von

(1) Es wird sonst im Kommentar oft ausdrücklich gesagt.
(2) *Taisīr:* Allein Nāfiʿ *bifatḥi l-yāʾi mušaddadatan.*

iʿtibār, die nicht ausschliesslich oder doch in erster Linie auf die beiden zurückgehen, sind verschwindend gering.

Al-Kisāʾī († 189)

Seine Persönlichkeit ist uns gesondert bereits in zwei Beispielen des letzten Abschnittes begegnet. Beidemale wusste er Varianten zu verwerten, die Ḥamza noch nicht beachtet (gekannt) hatte und in beiden Fällen begnügte er sich nicht mit b. Masʿūd, sondern zog auch Ubai heran. Diese auffällige Eigenart al-Kisāʾīs kann weiterhin beleuchtet werden.

Sure 3, 165 (171): *waqauluhū "yastabširūna biniʿmatin mina llāhi wafaḍlin waʾa(ʾi)nna llāha lā yuḍīʿu ʾagra l-muʾminīna" tuqraʾu bil-fatḥi wal-kasri man fataḥahā gaʿalahā ḥafḍan muttabiʿatan linniʿmati waman kasarahā staʾnafa wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "wallāhu lā yuḍīʿu" fahāḍā ḥuggatun liman kasara.* Mit dem *man kasara* kann al-Farrā niemand anderen gemeint haben als al-Kisāʾī, der allein unter den Vierzehn *ʾinna* liest. Warum haben nicht schon Ḥumrān —Ḥamza aus dem masʿūdischen *wallāhu lā yuḍīʿu* die Lesung *waʾinna* gefolgert?

Klar und zugleich sehr verdächtig ist die Rolle al-Kisāʾīs in Sure 27, 25. Ich gebe den vollen Wortlaut der Stelle: *waqauluhū "ʾallā yasgudū lillāhi lladī yuḫrigu l-ḫabʾa fī s-samawāti wal-ʾarḍi wayaʿlamu mā tuḫfūna wamā tuʿlinūna" tuqraʾu "ʾallā yasgudū" wayakūnu "yasgudū" fī mauḍiʿi naṣbin kaḍalika qaraʾa Ḥamza waqaraʾahā ʾabū ʿAbdi r-Raḥmān as-Sulamī wal-Ḥasan waḤumaid al-Aʿrag muḫaffafatan "ʾalā yā sgudū" ʿalā maʿnā ʾalā yā hāʾulāʾi sgudū fayuḍmiru hāʾulāʾi wayaktafī minhā biqaulihī mā qāla wasamiʿtu baʿḍa l-ʿarabi yaqūlu ʾalā yā rḥamānā ʾalā yā taṣaddaqā ʿalainā qāla yaʿnīnī wazamīlī waqāla š-šāʿiru wahuwa l-Aḫṭal:*

ألا يا اسْلمى يا هند هند بنى بدر (1)

(*ḥaddaṯanā abū l-ʿAbbās qāla ḥaddaṯanā Muḥammad qāla*) (2) *ḥaddaṯanā l-Farrā qāla waḥaddaṯanī baʿḍu l-mašyaḫati wahuwa l-Kisāʾī ʿan ʿĪsā l-Hamdānī qāla mā kuntu ʾasmaʿu l-mašyaḫata yaqraʾūnahā*

(1) Vgl. b Yaʿīš, ed. Jahn, I 191.

(2) Der eingeklammerte Teil des Isnad ist ein Zusatz der Hs. Nuru Osm. 459. So werden in der Regel in dieser Hs. die Isnade über al-Farrā hinaus weitergeführt.

ʾillā bit-taḫfīfi ʿalā niyyati l-ʾamri wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "hal lā tasgudūna lillāhi" bit-tāʾi (1) *fahāḏā ḥuggatun liman ḫaffafa wafī qirāʾati ʾUbai "ʾalā tasgudūna lillāhi lladī yaʿlamu sirrakum wamā tuʿlinūna" wahuwa waghu l-kalāmi liʾannahā sigdatun waman qaraʾa "ʾallā yasgudū" fašaddada falā yanbaġī lahā ʾan takūna sigdatan liʾanna l-maʿnā zayyana lahumu š-Šaiṭānu ʾallā yasgudū wallāhu ʾaʿlamu.* Al-Kisāʾī wird, wie man sieht, nur in der nachträglichen Erklärung eines unbestimmten Ausdruckes im Isnad des al-Farrā erwähnt. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass er die Quelle der gesamten Ausführungen al-Farrās zu unserem Koranvers ist. Denn nur al-Kisāʾī vertritt unter den Sieben (2) die Lesung: "*ʾalā yā sgudū*". Ihr gewaltsamer Charakter erweckt den Verdacht, dass sie überhaupt erst von ihm geschaffen wurde. Auf jeden Fall sah sich al-Kisāʾī veranlasst, diese Lesung mit Hilfe der Sunna zu verteidigen. Er tat dies, indem er ʿĪsā al-Hamdānī sagen liess, dass sie früher allgemein verbreitet war. Damit sind wohl auch die Namen in Verbindung zu bringen, die al-Farrā zuvor anscheinend aus eigenem Wissen angeführt hat. Auch sie werden auf al-Kisāʾī zurückgehen; denn die Berufung auf as-Sulamī (Kufa † 80), al-Ḥasan (Basra † 110) und Ḥumaid al-Aʿrag (Mekka † 130) verrät das gleiche Bestreben, zu beweisen, dass die (bekämpfte) Lesung früher in allen Amṣār bedeutende Vertreter hatte. Al-Kisāʾī war aber mit dieser ausgiebigen Rückendeckung durch die Sunna noch nicht zufrieden. Denn auf ihn geht wohl auch der iʿtibār zurück, der hier genau so wie in Sure 2, 241 (240) und 3, 74 (80), wo wir auch auf al-Kisāʾī gestossen sind, nicht nur mit Hilfe der b. Masʿūdvariante, sondern auch der Ubaivariante durchgeführt wird. Dass ferner erst al-Kisāʾī und nicht schon Ḥamza diesen iʿtibār entdeckt hat, scheint al-Farrā selber hervorheben zu wollen, indem er ganz auffällig die von al-Kisāʾī abweichende Lesung des Ḥamza eigens anführt. Abschliessend können wir sagen: dass al-Kisāʾī hier eine zum mindesten sehr vereinzelte Lesung als die früher allgemein herrschende ausgibt, was sie wegen ihres gewaltsamen Charakters wohl sicher niemals

(1) Dieser Verweis auf die Schreibung ist für den iʿtibār nicht wesentlich. Denn das *hal* statt *ʾan* sowie der Indikativ statt des Konjunktivs in der Verbalform sind der eigentliche Beweis dafür, dass hier eine Frage im Sinne einer Aufforderung vorhanden ist.

(2) Auch unter den Vierzehn (Itḥāf) tritt an seine Seite nur noch Ruwais (Basra † 238) und abū Gaʿfar (Medina † 130).

gewesen ist, berechtigt zu einer skeptischen Haltung gegenüber allen seinen Isnaden. Dass ferner nun schon zum drittenmal (1) seine Lesung nicht nur im Zusammenhang mit b. Masʿūd, sondern auch mit Ubai erscheint, beweist, dass es ihm nicht mehr darum zu tun war, seiner qirāʾa eine ausschliesslich oder überwiegend masʿūdische Färbung zu geben. Diese beiden Punkte (die Stellung der Sunna und des b. Masʿūd in der Lesung des al-Kisāʾī) können noch eingehender untersucht werden.

Al-Kisāʾī und die Sunna. In den *Ṭabaqāt* (2) behauptet b. Mugāhid von al-Kisāʾī, dass ein Grundzug seiner Lesung die Hochschätzung der Überlieferungen gewesen sei: *faḫtāra min qirāʾati Ḥamza waġairihī qirāʾatan mutawassiṭatan ġaira ḫārigatin min ʾāṯāri man taqaddama mina l-ʾaʾimmati.* Diese Worte können durch eine Stelle aus dem Kommentar des al-Farrā erläutert werden, in der al-Kisāʾī selber spricht. Denn zu Sure 43, 51 (52): *am ʾana ḫairun...* berichtet al-Farrā: *waqad ʾaḫbaranī baʿḍu l-mašyaḫati ʾaẓunnuhū l-Kisāʾiyya ʾannahū balaġahū ʾanna baʿḍa l-qurrāʾi qaraʾa "ʾa-mā ʾana ḫairun" waqāla lī hāḏā š-šaiḫu: lau ḥafiẓtu l-ʾaṯara fīhi laqaraʾtu bihī wahuwa gayyidun fī l-maʿnā.* Man kann in der Interpretierung dieser Worte des al-Kisāʾī den Ausdruck *ḥafiẓa l-ʾaṯara* zunächst mit Berufung auf Wendungen wie *ḥafiẓa ḥurmata ṣāḥibihī* und *ḥafiẓa yamīnahū* (Lane) in dem Sinne von "die Tradition respektieren, halten" verstehen. Dann hätte al-Kisāʾī gesagt: ich würde die vereinzelte Lesung *ʾamā,* die einen sehr guten Sinn ergibt, gern selber vertreten, wenn ich damit nur nicht gegen die Tradition verstiesse. Al-Farrā hat in einer ähnlichen Lage (Sure 22, 13), wo er versucht war statt *laman* ein *liman* zu lesen, diesen Gedanken anders ausgedrückt: *walaulā karāhiyatu ḫilāfi l-ʾāṯāri wal-iǧtimāʿi lakāna waghan gayyidan* (3). Sieht man aber genauer zu, dann bemerkt man Unterschiede zwischen den beiden Aussagen,

(1) Es findet sich noch ein viertes Beispiel, مودّة بينكم von Sure 29, 24 (25). Al-Farrā führt dazu fogende Lesungen an. Ḥamza: naṣb und ʾiḍāfa (= *mawaddata bainikum*); ʿĀṣim und ʾahlu l-Madīna: naṣb und Nunation (= *mawaddatan bainakum*); einige (*nāsun*) darunter al-Kisāʾī: rafʿ und ʾiḍāfa (= *mawaddatu bainikum*); al-Ḥasan: rafʿ ohne ʾiḍāfa. *wahiya fī qirāʾati Ubai "ʾinnamā mawaddatu bainihim" wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi "ʾinnamā mawaddatu bainikum" wahumā šāhidāni liman rafaʿa.* D. h. der doppelte iʿtibār spricht für die Lesung des al-Kisāʾī und gegen die des Ḥamza!

(2) I 538, 8 (in der Biographie des al-Kisāʾī).

(3) Vgl. *Orientalia* 15 (1946) S. 211.

die mich bestimmen, das *ḥafiẓa* des al-Kisā'ī anders zu verstehen. Al-Kisā'ī nennt im Gegensatz zu al-Farrā nur die Tradition und nicht auch den *igtimā'*, die ʿĀmma. Man kann hierin einen Beweis dafür sehen, dass al-Kisā'ī der Tradition die Hauptrolle in der Lesung zuwies. Doch hätte in der konkreten Lage von Sure 43, 51 (52) sein Verhalten mehr den *igtimā'* als die Sunna respektiert. Denn *'a-mā* verstiess zweifellos gegen die Lesung der Mehrheit, nicht aber schlechthin gegen die Sunna, da ja diese Lesung von einem Leser überliefert wurde (*balaġahū*). Und al-Kisā'ī scheint mehr als einmal nicht nur mit Berufung auf viele Leser der Vergangenheit, sondern auch mit einem oder wenigen Isnaden Sonderlesungen gegen die ʿĀmma vertreten zu haben (1). Ferner ist wohl auch noch der Unterschied zu beachten, dass in der Aussage des al-Farrā der Plural *al-'āṯār* steht, bei al-Kisā'ī dagegen der Singular (2). Es geht also dabei wohl nur um einen einzigen bestimmten Traditionsweg. Dieser aber kann nur mit der erwähnten Sonderlesung in Verbindung gebracht werden. Gibt man dies zu, dann muss das *ḥafiẓa* hier die Bedeutung "im Gedächtnis behalten" haben und die Worte des al-Kisā'ī sind folgendermassen zu umschreiben: ich erinnere mich zwar noch, dass ich von der Sonderlesung *'amā* gehört habe; aber ich habe ihre "Tradition" d. i. den Isnad, die Namen des Lesers und der Tradenten vergessen (3). Wenn ich sie noch anzugeben wüsste, würde ich gegen die allgemeine Lesung und trotz der dabei notwendigen Ergänzung eines Dehnungsalifs diese Sonderlesung vertreten.

(1) Vgl. *Orientalia* 15 (1946) S. 220 f. Weitere Beispiele im folgenden.

(2) Klar in beiden Handschriften. Al-Farrā gebraucht auch einmal den Dual *'aṯarāni* nämlich in seinen Ausführungen zu Sure 55, 56, die gleich im folgenden zitiert werden. Der Dual fasst dabei eine Sondertradition und die Tradition der ʿĀmma zusammen. Das beweist, dass an und für sich auch der Singular kollektiv die Tradition(en) der ʿĀmma ausdrücken kann. Tatsächlich sagt auch al-Farrā auf dem Gebiet des Tafsīr einmal (bei Sure 56, 81) *gā'a fī l-'aṯari* und ein andermal (bei Sure 38, 21) *wagā'a fī l-'āṯāri*.

(3) Vgl. dazu *Orientalia* 15 (1946) S. 217 f. Die Bedeutung des *ḥafiẓa* wird eindeutig in der Verbindung *ḥafiẓa ʿan*, die einmal auch bei al-Farrā vorkommt und zwar in Sure 36, 18 (19). Hier erwähnt er neben den Lesungen *'a'in* und *'a'an ḏukkirtum* auch ein kühnes *'aina*. Doch zöge dies nach al-Farrā zugleich auch die Abänderung des *ḏukkirtum* in *ḏukirtum* nach sich: *waqad ḥaffafa 'abū Ga'far al-Madanī walā 'aḥfaẓu 'anhu* "*'aina*" d. h. al-Farrā wusste aus der Tradition, dass abū Ga'far *ḏukirtum* las, doch erinnerte er sich nicht, dass man von ihm auch *'aina* überlieferte.

Man mag sich in der Interpretierung des doppeldeutigen Ausdruckes entscheiden, wie man will; in beiden Fällen betont hier al-Kisāʾī selber seine Gewissenhaftigkeit in der Einhaltung des Gesetzes der Sunna. Dafür noch eine zweite Stelle. In ihr spricht zwar nicht mehr al-Kisāʾī, sondern al-Farrā. Aber seine Worte gehen zweifellos auf al-Kisāʾī zurück. In Sure 55, 56 las man (nach al-Farrā) allgemein *lam yaṭmiṯhunna*. Doch sollen nach einem noch zu besprechenden Isnad sowohl die *aṣḥāb* des ʿAlī wie die des b. Masʿūd "*yaṭmuṯhunna*" *biraf*ʿ*i l-mīmi* gelesen haben. Daran fügt nun al-Farrā folgende Bemerkung über al-Kisāʾī: *wakāna l-Kisāʾī yaqraʾu wāḥidatan biraf*ʿ*i l-mīmi wal-ʾuḫrā bikasri l-mīmi liʾan lā yaḫruga min hāḏaini l-ʾaṭaraini wahman*. Also der Umstand, dass das *lam yaṭmiṯhunna* zweimal in der Sure 55 vorkommt, nämlich in Vers 56 und 74, gab al-Kisāʾī Gelegenheit seine Ehrfurcht vor der Tradition in ganz besonderer Weise an den Tag zu legen. Denn dadurch war es ihm möglich, zwei sich widersprechende Überlieferungen zugleich einzuhalten, die Tradition, die ohne weiteren Beweis die allgemeine Lesung für sich in Anspruch nehmen konnte und die Überlieferung, welche den Gefährten des ʿAlī und des b. Masʿūd eine abweichende Lesung zuschrieb. Sein Vorgehen, die beiden Lesungen auf die zwei Koranverse zu verteilen, gab er offenbar selber als Beweis der besonderen Achtung aus, die er der Gesamttradition entgegenbrachte, und al-Farrā hat dies für bare Münze genommen. Auf uns macht es aber wohl mehr den gegenteiligen Eindruck. Al-Kisāʾīs betonte Gewissenhaftigkeit in der Einhaltung der Sunna ist nur ein Mittel, um ungestraft den eignen Launen und Einfällen folgen zu können. Dafür war das Prinzip der Sunna sehr geeignet; denn hier schwirrten sicher eine Unmenge von Traditionen kunterbunt durcheinander, so dass es nicht schwer war, sich die passenden auszusuchen, zu kombinieren oder auch neue zu erfinden.

Dass man al-Kisāʾī bei seinen ständigen Berufungen auf Autoritäten der vergangenen Zeiten nicht von allen Seiten das gleiche Vertrauen entgegenbrachte wie al-Farrā es tat, verrät ein Zusatz, den al-Farrā bei Sure 54, 15 zu Gunsten al Kisāʾīs zu machen sich veranlasst sah. In diesem Vers findet sich das Partizipium der achten Form des Verbums *ḏakara: muddakir*. Dazu erklärt al-Farrā, dass einige Araber aus dem Stamm der banū ʾAsad anders kontrahieren und *muḏḏakir* sprechen. Das hat offenbar in der Lesung zu einem Streit geführt, der sich in dem anschliessenden Ḥadīṯ mit Isnad widerspiegelt: (*ḥaddaṯanā ʾabū l-*ʿ*Abbās qāla ḥaddaṯanā Muḥammad*

qāla) *ḥaddaṯanā l-Farrā qāla waḥaddaṯanī l-Kisā'ī* (*wakāna wallāhi mā ᶜalimtuhū ʾillā ṣadūqan*) *ᶜan Isrā'īl wal-ᶜUrzamī ᶜan ʾabī Isḥāq ᶜani l-ʾAswad b. Yazīd qāla qulnā liᶜAbdi llāhi "fahal min muddakirin" ʾau "muddakirin" faqāla ʾaqraʾanī rasūlu llāhi "muddakirin" bid-dāli.* Der eingeklammerte apologetische Zusatz zu dem Namen al-Kisā'īs im Isnad fehlt zwar in der Handscrift Vehbi Ef. 66. Doch macht der Ausspruch in sich den Eindruck der Echtheit. Aus ihm geht hervor, dass manche Zeitgenossen (oder für den Fall, dass der Zusatz ein späterer Nachtrag ist, manche Vertreter der folgenden Generationen) al-Kisā'ī nicht für *ṣadūq* gehalten haben. Wir brauchen nun nicht immer mit diesen Gegnern des al-Kisā'ī auch gleich seine persönliche Wahrhaftigkeit in Zweifel ziehen. Doch in der Frage des objektiv historischen Wertes seiner Isnade muss gerade auch hier in Sure 54, 15 ein negatives Urteil gefällt werden. Denn die Vermutung, dass der Streit der beiden Aussprachen erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts den Ḥadīṯ mit dem dazugehörigen Isnad geschaffen hat, ist viel wahrscheinlicher und sicherer als die Annahme einer Tradition, nach der bereits ein Mann aus der *ṣaḥāba* wie b. Masᶜūd durch Berufung auf den Propheten selber den Streit entschieden und damit wohl im Keime erstickt hätte.

Al-Kisā'īs Name erscheint sehr selten in den Isnaden al-Farrās. Doch darf daraus nicht geschlossen werden, dass al-Kisā'ī nur geringen Einfluss auf die Traditionen eines al-Farrā gehabt habe. Denn in einer Gruppe von sechs Fällen kann und wird der Beweis erbracht werden, dass sein Name, trotzdem al-Farrā: *waḥaddaṯanī Muḥammad b. al-Faḍl* sagt, zwischen diesen beiden einzuschieben ist. Und indirekt werden wir durch die Lesartenliteratur noch sehr oft auf al-Kisā'ī geführt werden. Hier mögen als Abschluss zwei Beispiele folgen. In dem ersten wird al-Kisā'ī genannt, aber nicht im Isnad; im zweiten erfahren wir seinen Namen erst aus der Lesartenliteratur. Gleichwohl kann in beiden Fällen al-Kisā'ī auch in Beziehung zu den Isnaden gebracht werden, die weiterhin zeigen, dass al-Kisā'ī ähnlich wie beim iᶜtibār, so auch hier bei den Berufungen auf alte Autoritäten nicht nur b. Masᶜūd sondern auch andere Grössen heranzog, vor allem den Propheten selber. Dazu ist kritisch schon im vorausgehenden bemerkt worden, dass a priori die verdächtigsten von allen Isnaden die sind, welche bereits Muḥammed Kleinigkeiten der Lesung entscheiden lassen.

In Sure 5, 49 (45): *wakatabnā ᶜalaihim fīhā ʾanna n-nafsa bin-nafsi wal-ᶜaina(u) bil-ᶜaini...*, spricht al-Farrā zuerst von der sprach-

lichen Möglichkeit, bei den auf *an-nafsa* folgenden Gliedern der Aufzählung den Akkusativ oder den Nominativ zu setzen. Daran schliesst sich: *qad naṣaba Ḥamza warafaʿa l-Kisāʾī qāla l-Farrā waḥaddaṯanī Ibrāhīm b. Muḥammad b. abī Yaḥyā ʿan ʾAbān b. abī ʿAyyāš ʿan ʾAnas ʾanna rasūla llāhi qaraʾa "wal-ʿainu bil-ʿaini" rafʿan.* Wie man sieht, tritt al-Kisāʾī in dem Isnad des al-Farrā nicht auf. Doch ist die Übereinstimmung und Zusammenstellung seiner Lesung mit der des Propheten schon Beweis genug dafür, dass al-Kisāʾī diesen oder einen ähnlichen Isnad für seine Lesung geltend gemacht hat.

Das gleiche gilt von Sure 89, 25/6, wo nach al-Farrā ʿĀṣim und al-Aʿmaš sowie Medina *lā yuʿaḏḏibu* und *walā yūṯiqu* (aktivisch = *bil-kasri*) lasen: *waqaraʾa biḏalika Ḥamza.* Auf diese betonte Herausstellung der Lesung des Ḥamza folgt ein Isnad: (al-Farrā) *qāla ḥaddaṯanī ʿAbdu llāh b. al-Mubārak... ʿan man samiʿa n-nabiyya yaqraʾu bil-faṯḥi* (= passivisch). Al-Farrā sagt im folgenden nur noch, dass as-Sulamī (mit Isnad) *bil-kasri* gelesen habe; al-Kisāʾī erwähnt er nicht. Aber aus dem *Taisīr* sieht man, dass er mit der Lesung des Passivs (= Lesung des Propheten) allein unter den Sieben steht. Wir haben somit genau die gleiche Lage wie in Sure 5, 49 (45): al-Kisāʾī vertritt gegen seinen Lehrer Ḥamza eine Lesung, die mit Isnad auf den Propheten zurückgeführt wird.

Al-Kisāʾī und b. Masʿūd. In den vorausgegangenen Beispielen sahen wir das Bestreben al-Kisāʾīs, sich allgemein durch Berufung auf irgendeine Autorität zu decken. Man muss sich daher fragen, ob dabei b. Masʿūd bzw. dem iʿtibār aus seinen Konsonantenvarianten noch eine Sonderbedeutung zukam. Zur Beantwortung dieser Frage können zwei Stellen dienen, die darüber hinaus die wertvolle Erkenntnis vermitteln, dass auch noch die qirāʾa eines Lesers der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts durchaus nicht die starre, unveränderliche Grösse ist, welche die Angaben der Lesartenliteratur vortäuschen.

In Sure 2, 210 (214): *wazulzilū ḥattā yaqūla r-rasūlu* las man nach al-Farrā allgemein den Konjunktiv (*yaqūla*); nur Mugāhid und einige Medinenser vertraten den Indikativ. Dazu führt al-Farrā aus: *faʾammā n-naṣbu faliʾanna l-fiʿla llaḏī qablahā* (*-hā* = *ḥattā*) *mimmā yataṭāwalu kat-tardādi faʾiḏā kāna l-fiʿlu ʿalā ḏalika l-maʿnā nuṣiba baʿdahū bi-ḥattā wahuwa fī l-maʿnā māḍin faʾiḏā kāna l-fiʿlu llaḏī qabla ḥattā lā yataṭāwalu wahuwa māḍin rufiʿa l-fiʿlu baʿda ḥattā ʾiḏā kāna māḍiyan faʾammā llaḏī yataṭāwalu wahuwa māḍin faqauluka gaʿala fulānun yudīmu n-naẓara ʾilaika ḥattā yaʿrifaka ʾalā*

tarā ʾidāmata n–naẓari taṭūlu faʾiḏā ṭāla mā qabla ḥattā ḏahaba bimā baʿdahā ʾilā n–naṣbi waʾin kāna māḍiyan bitaṭāwulihī . . . (1) *waʾinnamā rafaʿa Mugāhid liʾanna faʿala yaḥsunu fī miṯlihi mina l–kalāmi kaqaulika zulzilū ḥattā qāla r–rasūlu waqad kāna l–Kisāʾī qaraʾa bir–rafʿī dahran ṯumma ragaʿa ʾilā n–naṣbi wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "wazulzilū ṯumma zulzilū wayaqūlu r–rasūlu" wahuwa dalīlun ʿalā maʿnā n–naṣbi.* Aus diesen Worten al–Farrās ergeben sich folgende Wandlungen al–Kisāʾīs zusammen mit ihren Motiven. Sein Ausgangspunkt war, wie das *ragaʿa* nahelegt, die (in Kufa) herrschende Lesung des Konjunktivs (2). Wohl unter dem Einfluss des grammatischen Grundes, den al–Farrā für die Lesung des Mugāhid anführt, vertrat er dann ein Zeit lang den Indikativ. Eine weitere (neue?) grammatische Einsicht (die von al–Farrā gebotene Regel, dass der Konjunktiv nach *ḥattā* auch bei Vergangenheitsbedeutung des Verbums möglich ist, wenn das vorausgehende Verb durativen (iterativen) Sinn hat) in Verbindung mit der Variante des b. Masʿūd, die diesen iterativen Sinn für den Koranvers bewies, bestimmte al–Kisāʾī zu der allgemeinen Lesung zurückzukehren.

Der iʿtibār ḥatte in diesen Wandlungen al–Kisāʾīs nur eine untergeordnete Bedeutung. Den Ausschlag geben offenbar die wechselnden grammatischen Anschauungen. In Sure 3, 20 (21) dagegen steht der iʿtibār im Vordergrund: *waqauluhū "ʾinna lladīna yakfurūna . . . wayaqtulūna n–nabiyyīna biġairi ḥaqqin wayuqātilūna" tuqraʾu "wayaqtulūna" wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "waqātalū" faliḏalika qaraʾahā man qaraʾahā "yuqātilūna" waqad qaraʾa bihā l–Kisāʾī dahran "yuqātilūna" ṯumma ragaʿa waʾaḥsabuhū raʾāhā fī baʿḍi maṣāḥifi ʿAbdi llāhi "waqatalū" biġairi ʾalifin fatarakahā waragaʿa ʾilā qirāʾati l–ʿāmmati ʾiḏ wāfaqa l–kitābu fī l–maʿnā* (3) *qirāʾata l–ʿāmmati.* Ausgangspunkt des al–Kisāʾī wird auch hier die Lesung der ʿĀmma gewesen sein; dann vertrat er eine Zeitlang die Sonderlesung *wayuqātilūna,* die nach al–Farrā auf einen iʿtibār zurückgeht. Schon daraus könnte man auf Ḥamza als ihren Vertreter schliessen. Die Lesartenliteratur lässt tatsächlich darüber keinen

(1) Ich übergehe Zitat und Erklärung eines Šāhidverses, der sich auch bei Sibawaih (I 372, 10) findet.

(2) Die auch die Lesung seines Lehrers Ḥamza war; denn unter den Sieben vertritt nur Nāfiʿ den Nominativ.

(3) Hs. Nuru Osmaniye (allein zur Stelle vorhanden) *maʿnā* (ohne Artikel).

Zweifel mehr. Denn nur Ḥamza (1) vertritt diese Sonderlesung, von der al-Farrā unbestimmt mit einem *man qara'ahā* spricht. Al-Kisā'ī folgte daher eine Zeit lang dieser Lesung seines Lehrers, gab sie aber dann auf, um wieder die allgemeine Lesung zu übernehmen. Al-Farrā äussert über den Grund des Stellungwechsels nur eine Vermutung. Er nimmt an, dass al-Kisā'ī den i'tibār als solchen nicht aufgegeben, sondern nur einen anderen Ausgangspunkt dafür in einer innermas'ūdischen Schreibvariante gefunden habe, der zur Lesung der 'Āmma zurückführte. Nach diesem Urteil al-Farrās hat also al-Kisā'ī die Methode seines Lehrers Ḥamza grundsätzlich beibehalten. Grosse Bedeutung aber konnte der i'tibār bei ihm nicht mehr haben, da er sich schlecht mit dem die qirā'a des al-Kisā'ī beherrschenden Kult der Traditionen verträgt.

Zu den von al-Farrā für al-Kisā'ī angenommenen Beweggründen gehört auch eine besondere Achtung der 'Āmma, zu der man "zurückkehrt", wenn die anderen Prinzipien es irgendwie erlauben. Aber wahrscheinlich hat hier al-Farrā zu sehr von seiner persönlichen Einstellung aus geurteilt. Die 'Āmma hat al-Kisā'ī in seinen Worten zu Sure 43,51 nicht genannt und in Sure 86, 4 erklärt er kurzerhand die Lesung der 'Āmma *lammā* für sprachlich falsch (unerklärbar), während al-Farrā dieses Urteil zwar übernimmt, sich aber doch zugleich bemüht, das *lammā* auf die verschiedenste Weise zu rechtfertigen (2). Die Betonung der *qirā'atu l-'āmmati* geht daher wohl mehr auf al-Farrā als auf al-Kisā'ī zurück. Und man kennzeichnet mehr den Abstand Ḥamza—al-Farrā als den zwischen Ḥamza und al-Kisā'ī, wenn man dem *muwāfaqatu qirā'ati l-'āmmati* unserer Stelle das *muwāfaqatu muṣḥafi 'Uṯmān* entgegenhält, das sich in den eingangs zitierten Worten des b. Mugāhid über den i'tibār bei Ḥumrān—Ḥamza findet. Ḥumran und Ḥamza begnügten sich beim i'tibār mit der Einhaltung des 'uṯmānischen Kodex, bei al-Farrā dagegen kommt zu dem *muwāfaqatu l-muṣḥafi* auch noch das *muwāfaqatu qirā'ati l-'āmmati,* wie die Beispiele bereits gezeigt haben.

Ḥamza († 156)

Ḥamza und der i'tibār. Ḥumrān, der Schöpfer des i'tibār, wird im Korankommentar des al-Farrā nicht genannt. Wohl aber sein Schüler Ḥamza. Die ganz besonders enge Verbindung der Me-

(1) Allein auch unter den Vierzehn (Itḥāf).
(2) Vgl. *Orientalia* 15 (1946), S. 214/6.

thode des iʿtibār mit Ḥamza kommt nun vor allem dadurch zum Ausdruck, dass nur im Zusammenhang mit seiner Person der Terminus iʿtibār erscheint und zwar viermal:

1) Sure 3, 177 (181): *waqauluhū "sanaktubu mā qālū ... wanaqūlu ..." wayuqraʾu "sayuktabu mā qālū" qaraʾahā Ḥamza iʿtibāran liʾannahā fī muṣḥafi ʿAbdi llāhi "wayuqālu"*. Für das Wesen des iʿtibār ist aus diesem Beispiel nichs Neues zu gewinnen. Wir haben wiederum die masʿūdische Konsonantenvariante *wayuqālu* für das ʿuṯmānische *wanaqūlu*, d. h. eine konsonantisch festgelegte Passivform. Aus ihr schliesst Ḥamza zurück auf die Lesung des Passivs im vorangehenden ʿutmānischen سنكتب, das aktivisch oder passivisch gelesen werden kann. Neu ist dagegen, dass sich hier al-Farrā nicht wie bisher zur Angabe des iʿtibār mit einem blossem *liʾannahā fī qirāʾati (muṣḥafi) ʿAbdi llāhi* begnügt, sondern ausdrücklich *iʿtibāran* sagt.

2) Zur Angabe eines iʿtibār steht gelegentlich auch der Ausdruck: *hāḏā ḫuggatun (quwwatun) li*. Diese Wendung findet sich auch für Ḥamza, nur wiederum erweitert durch den Terminus iʿtibār. Sure 32, 17: *waqauluhū "mā ʾuḫfiya lahum min qurrati ʾaʿyunin" wakullun yanṣibu l-yāʾa "ʾuḫfiya" liʾannahū fiʿlun māḍin kamā taqūlu hulika ẓ-ẓālimūna waqaraʾahā Ḥamza "mā ʾuḫfī lahum" biʾirsāli l-yāʾi wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi "mā tuḫfī lahum min qurrati ʾaʿyunin" fahāḏā ʿtibārun waquwwatun liḤamza.* Der iʿtibār bedarf keiner weiteren Erklärung. Das masʿūdische تخفى konnte nur aktivisch gelesen werden. Diese Erkenntnis übertrug Ḥamza (Ḥumran) auf die Lesung des ʿuṯmānischen اخفى, offenbar als Neuerung gegen die allgemeine Lesung, die hier al-Farrā besonders stark hervorhebt.

3) Sure 2, 228: *waqauluhū "ʾillā ʾan yaḫāfā ʾan lā yuqīmā" wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi "ʾillā ʾan taḫāfū" faqaraʾahā Ḥamza ʿalā hāḏā l-maʿnā "ʾillā ʾan yuḫāfā" walā yuʿgibunī ḏalika waqaraʾahā baʿḍu ʾahli l-Madīna kamā qaraʾa Ḥamza ...* (1) *waʾammā mā qāla Ḥamza faʾinnahū ʾin kāna ʾarāda ʿtibāra qirāʾati ʿAbdi llāhi falam yuṣibhu wallāhu ʾaʿlamu liʾanna l-ḫaufa ʾinnamā waqaʿa ʿalā ʾan waḫdahā ʾiḏ qāla "ʾillā ʾan taḫāfū ʾan lā" waḤamza qad ʾauqaʿa l-ḫaufa ʿalā r-raguli wal-marʾati waʿalā ʾan ʾalā tarā ʾanna smahumā fī l-ḫauf marfūʿun bimā lam yusamma fāʿiluhū falau ʾarāda ʾan lā*

(1) Ich übergehen einen grösseren Einschub über die wechselseitige Gleichsetzung von *ẓanna* und *ḫāfa*, ein Thema, auf das al-Farrā durch die Variante des Ubai (*ʾillā ʾan yaẓunnā*) geführt wird.

yuḫāfā ʿalā hāḏā ʾau yuḫāfā biḏā ʾau min ḏā fayakūnu ʿalā ġairi ʿtibāri qauli ʿAbdi llāhi gāʾizan kamā taqūlu lir-raguli tuḫāfu liʾannaka ḫabīṯun wabiʾannaka waʿalā ʾannaka. Die Koranstelle gehört in den Zusammenhang der Ehescheidungsbestimmungen der Verse 2, 226 ff. In der Form der allgemeinen Lesung ist sie zu übersetzen: "ausser es fürchten beide = (Mann und Frau), die Satzungen Gottes nicht halten zu können". Bei b. Masʿūd lautet der Text: "ausser ihr (= man) fürchtet, dass beide..." mit der zweiten Person Plural, die im kanonischen Text erst im folgenden erscheint: *faʾin ḫiftum ʾan lā yuqīmā.* Ḥamza war nun schon an den ʿuṯmānischen Kodex gebunden und konnte daher nicht mehr statt des Alifs der Endung im ʿuṯmānischen تخافا das wāw des b. Masʿūd lesen. Aber er hielt es für möglich, mit Hilfe des iʿtibār den Sinn des masʿūdischen Textes in den ʿuṯmānischen hineinzutragen, indem er das Passiv *yuḫāfā* las: "ausser man fürchtet von beiden, dass sie die Satzungen Gottes nicht halten (können)". Al-Farrā bezeichnet das zuerst klar, wenn auch nicht mit dem Terminus, als einen iʿtibār: *qaraʾahā Ḥamza ʿalā hāḏā l-maʿnā.* Wenn er daher später in der Kritik sagt: *ʾin kāna ʾarāda ʿtibāra qirāʾati ʿAbdi llāhi,* so ist das nur eine Höflichkeitsform, die das ablehnende Urteil mildern soll. Al-Farrā behauptet nämlich, dass grammatisch dieser iʿtibār nicht stimmt. Er hat zutreffend beobachtet, dass im ʿuṯmānischen wie im masʿūdischen Text das (Aktiv des) Verbum *ḫāfa* nur ein Objekt hat, den *ʾan*-Satz. Bei Ḥamza müsste auf Grund des iʿtibār der *ʾan*-Satz als Objekt bleiben. Zugleich käme aber als zweites Objekt des Verbums *ḫāfa* das (durch die Umwandlung ins Passiv zum) Subjekt gewordene "Mann und Frau" (Dual) hinzu. Al-Farrā hält es nun sprachlich für unerlaubt, dem *ḫāfa* auf diese Weise zwei Objekte zu geben. Ḥamzas Lesung wäre grammatisch angängig, wenn man das *ʾan* im Sinne von *li(bi, ʿalā) ʾan* verselbständigt. Damit würde aber der iʿtibār d. h. die Übertragung des Sinnes der masʿūdischen Variante aufgehoben. Man kann dieses Urteil des Grammatikers al-Farrā zu formalistisch finden; doch muss man wohl soviel zugeben, dass sich hier Ḥamza durch den iʿtibār zu einer Lesung verleiten liess, die sprachlich sehr kühn war. Sie wird daher auch erst von ihm (oder Ḥumran) geschaffen worden sein (1). Das

(1) Der oder die wenigen Leser von Medina, welche nach al-Farrā auch die Lesung des Ḥamza vertraten, sind dann von ihm abhängig. Denkbar wäre aber auch, dass sie unabhängig, nur durch das folgende *ʾin ḫiftum* auf diese Lesung gebracht wurden.

gleiche Urteil kann mit noch mehr Recht im vierten und letzten Beispiel gefällt werden.

4) Sure 8, 61 (59): *waqauluhū "walā taḥsabanna lladīna kafarū sabaqū ʾinnahum lā yuʿgizūna" bit-tāʾi* (= *taḥsabanna*) *lā ḥtilāfa fīhā waqad qaraʾahā Ḥamza bil-yāʾi wanurā ʾannahū ʿtabarahā biqirāʾati ʿAbdi llāhi "walā yaḥsabi* (1) *lladīna kafarū ʾannahum sabaqū ʾinnahum lā yuʿgizūna" faʾidā lam takun fīhi "ʾannahum" lam yastaqim liẓ-ẓanni ʾan lā yaqaʿa ʿalā šaiʾin walau ʾarāda walā yaḥsabi lladīna kafarū ʾannahum yuʿgizūna lastaqāma wayagʿalu lā ṣilatan kaqaulihi "waḥarāmun ʿalā qaryatin ʾahlaknāhā ʾannahum lā yargiʿūna"* (Sure 21, 95) *walau kāna maʿa "sabaqū" "ʾan" istaqāma ḏalika fataqūlu walā yaḥsabi lladīna kafarū ʾan sabaqū.* Ich gebe zunächst nur soweit die Ausführungen al-Farrās; denn die grammatische Frage, die durch die iʿtibār-Lesung des Ḥamza aufgeworfen wird, ist bereits voll entwickelt. Dass hier Ḥamza (Ḥumrān) die Übertragung des Sinnes der b. Masʿūdvariante in die Lesung des ʿuṯmānischen Textes beabsichtigt haben, steht wohl ausser Zweifel. Al-Farrā betont überflüssiger Weise seine persönliche Meinung, vielleicht wiederum im Hinblick auf die nachfolgende Kritik oder auch mit Rücksicht darauf, dass hier der Ausgangspunkt des iʿtibār, der Sinn der b. Masʿūdvariante, selber nicht ganz eindeutig ist. Man könnte ja auch bei b. Masʿūd *walā taḥsabi* punktieren. Doch drängt sich auf Grund des *ʾannahum* vor *sabaqū* die dritte Person auf: die Ungläubigen sollen nicht meinen, dass sie die Oberhand gewonnen hätten. Demgegenüber lautet die Stelle in der Form der allgemeinen Lesung: meine nicht, die Ungläubigen hätten die Oberhand gewonnen. Ḥamza folgt nun b. Masʿūd und liest: die Ungläubigen sollen nicht meinen. Damit verliert aber im ʿuṯmānischen Text das Verbum *ḥasiba* anscheinend seine beiden Objekte. Das ist die Schwierigkeit, die al-Farrā hervorhebt. Um sie zu umgehen, schlägt er zunächst vor, das folgende *ʾinnahum lā yuʿgizūna* zum Objekt zu machen d. h. *ʾannahum* zu lesen. Das *lā* vor *yuʿgizūna* müsste und könnte dabei pleonastisch genommen werden. Die Lesung des Ḥamza wäre weiterhin sprachlich glatt, wenn im ʿuṯmānischen Text ähnlich wie bei b. Masʿūd vor dem *sabaqū* ein *ʾan* stünde. Ist es nun im Arabischen möglich, auch dieses *ʾan* des ersten und einzigen Objekts

(1) So Vehbi; die Hs. Nuru Osmaniye bietet den Energicus des kanonischen Textes. Al-Farrā hebt im folgenden aus der Variante nur das Plus des *ʾannahum* hervor, so dass also das *yaḥsabi/yaḥsabanna* unsicher bleibt.

zu unterdrücken, so wie in der allgemeinen Lesung das *ʾan* beim zweiten prädikativen Objekt fehlt? Das ist das Problem, welches al-Farrā anschliessend erörtert (1) mit folgendem Ergebnis: *fahāḏā maḏhabun liqirāʾati Ḥamza yagʿalu "sabaqū" fī mauḍiʿi naṣbin: lā yaḥsabanna lladīna kafarū sābiqīna wamā ʾuḥibbuhū lišuḏūḏihā,* also eine Rechtfertigung der Unterdrückung des *ʾan* ist auch in der Lesung des Ḥamza nicht unmöglich; die Konstruktion ist aber gegen das sprachlich Normale (2). Wir können diesen Ausführungen al-Farrās ohne weitere Auseinandersetzung entnehmen, dass man nicht die geringsten Schwierigkeiten sprachlicher Art gegen die allgemeine Lesung empfand, wohl aber die schwersten grammatischen Bedenken gegen die Lesung eines Ḥamza. Und das wohl mit vollem Recht. Die Lesung des Ḥamza verrät auch hier einen künstlichen Ursprung, sie ist das Produkt des iʿtibār (3).

Der Terminus iʿtibār findet sich, wie bereits betont wurde, nur im Zusammenhang mit den vier eben besprochenen Lesungen Ḥamzas. Damit sind aber die sicheren Fälle von iʿtibār bei Ḥamza nicht er-

(1) Der arabische Text lautet (nach beiden Hss.): فان قال قائل اليس من كلام العرب عسيتُ اذهب واريد اقوم معك وأن فيها مضمرة فكيف لا يجوز ان تقول اظنّ اقوم او اظن قمتُ قلت لو فعل ذلك فى ظننت اذا كان الفعل للمذكور اجزته وان كان اسما مثل قولهم عسى الغوير أبْؤسًا والخلقة لأنْ فاذا فلت ذلك فلته فى اظنّ وقلت اظنّ اقوم واظن قمتُ لان الفعل لك ولا يجوز أظن يقوم زيد ولا عسيت يقوم زيد ولا اردت يقوم زيد وجاز والفعل له لانك اذا حوّلت بفعل الى فاعل اتّصلت به وهى منصوبة بصاحبها فتقول اريد قائما والقيام لك ولا تقول اريد قائما زيد ومن قال هذا القول قال مثله فى ظننت وقد انشدنى بعضهم لذى الرمّة أظنّ بن طرثوث عتيبة ذاهبا بعادیتى تكذابه وجعادله فهذا مذهب لقراءة حمزة يجعل سبقوا فى موضع نصب لا يحسبن الذين كفروا سابقين وما احبّها لشذوذها.

(2) Das *šuḏūḏ* hat hier auf Grund des Zusammenhanges offenbar nur grammatischen Sinn.

(3) Dagegen scheint zu sprechen, dass der *Taisīr* für die Lesung des Ḥamza auch noch Ḥafṣ (ʿan ʿĀṣim; sie steht daher in der Flügelschen und ägyptischen Ausgabe!) und b. ʿĀmir nennt. Dazu sei folgendes bemerkt: b. ʿĀmir und Lesungen von Damaskus überhaupt fehlen bei al-Farrā vollständig; ebenso auch, wie schon einmal betont wurde, der Überlieferungsweg *Ḥafṣ ʿan ʿĀṣim*. Wahrscheinlich hat daher al-Farrā die Lesung nur als Lesung des Ḥamza gekannt. Wie Ḥafṣ dazu kam, diese Lesung ʿĀṣim zuzuschreiben, ist schwer zu sagen. Eine so ausgesprochene iʿtibār-Lesung ist bei ʿĀṣim sehr unwahrscheinlich. Davon ausführlich im Kapitel über ʿĀṣim.

schöpft. Denn al-Farrā schreibt ausserdem noch sechs Lesungen Ḥamza zu, die er zugleich mit Varianten des b. Masʿūd in Verbindung bringt. Ich führe nur eine davon an. Sure 27, 83 (81): *waqauluhū "wamā ʾanta bihādī l-ʿumyi" ... waqaraʾa Ḥamza "wamā ʾanta tahdī l-ʿumya" liʾannahā fī qirāʾati ʿAbdi llāhi "wamā ʾin tahdī l-ʿumya" wahumā gaḥdāni gtamaʿā.* Auf die doppelte Negation bei b. Masʿūd kann nur das Verbum finitum folgen, das daher Ḥamza (Ḥumran) auch im ʿuṯmānischen Text las. Die Lesung, die Ḥamza dadurch gewinnt, macht aber wiederum den Eindruck einer gewaltsamen Konstruktion. Denn sie führt zu einem Wechsel von *lā* zu *mā* bei gleichen Tempora in der Periodeneinheit von Vers 82/83: *ʾinnaka lā tusmiʿu... wamā ʾanta tahdī...*, während in der allgemeinen Lesung der mit *mā ... bi* negierte Nominalsatz mit seiner Umgebung harmoniert. Al-Farrā schreibt auch noch in folgenden zwei Stellen Ḥamza einen iʿtibār zu, nur nennt er zugleich auch al-Kisāʾī, der aber selbstverständlich dabei nur der von Ḥamza abhängige Schüler ist. Zu Sure 19, 35 (34): *ḏalika ʿĪsā bnu Maryama qaula l-ḥaqqi* bemerkt al-Farrā (im Zusammenhang von Sure 2, 237 (236): *ḥaqqan ʿalā l-muḥsinīna*): *rafaʿahū Ḥamza wal-Kisāʾī wagaʿalā l-ḥaqqa huwa llāha liʾannahā fī ḥarfi ʿAbdi llāhi: "ḏalika ʿĪsā bnu Maryama qāluⁱ llāhi" kalimatu llāhi.* Der Masʿūdtext bietet hier die inhaltlich wichtige Variante: *qālu llāhi* = Logos Gottes. Das *allāhu* konnte man auch in dem entsprechenden *al-ḥaqq* des ʿuṯmānischen Textes ohne weitere Änderung wiederfinden. Die Übernahme des Sinnes hatte aber doch auch eine Rückwirkung auf die Lesung. Denn fasste man den Genitiv *al-ḥaqq* in dieser Weise persönlich, dann wurde der ganze ʾiḍāfa-Ausdruck persönlich, substantivisch, sodass also nicht mehr maṣdar-Akkusativ, sondern Nominativ einer Apposition oder eines zweiten Prädikates das gegebene war.

Der zweite iʿtibār, der Ḥamza und al-Kisāʾī gemeinsam zugeschrieben wird, findet sich bei dem *lammā ṣabaru* von Sure 32, 24 und ist einfachster Art: *al-qurrāʾu gtamaʿū gamīʿan ʿalā tašdīdi l-mīmi wanaṣbi l-lāmi wahiya fī qirāʾati ʿAbdi llāh "bimā ṣabarū" waqaraʾahā l-Kisāʾī waḤamza "limā" ʿalā ḏalika.*

Zu den bis jetzt angeführten zwölf sicheren Beispielen von iʿtibār bei Ḥamza könnten zuletzt auch noch Fälle gerechnet werden, in denen sein Name in der qirāʾāt-Literatur mehr oder minder isoliert

(1) *qālun* ist eine Nebenform zu *qaulun* wie al-Farrā anschliessend erklärt: *kamā qālū l-ʿābu wal-ʿaibu.*

für Lesungen steht, die al-Farrā mit einem Hinweis auf b. Masʿūd-varianten versieht, wie z. B. in Sure 3, 33/34 (39): *waqauluhū "fanādathu l-malāʾikatu ... ʾanna (ʾinna) llāha" tuqraʾu bil-kasri (wannaṣbi)* (1) *wan-naṣbu fīhā ʾagwadu fī l-ʿarabiyyati faman fataḥa ... waman kasara qāla fī n-nidāʾi maḏhabu l-qauli ... wafī qirāʾati ʿAbdi llāh "fanādāhu l-malāʾikatu yā Zakariyyāʾu ʾinna llāha"*. Der Vokativ bei b. Masʿūd *yā Zakariyyāʾu* macht die Lesung *ʾinna* notwendig und beweist zugleich, dass *nādā* für *qāla* stehen kann, wenngleich es nach al-Farrā sprachlich besser ist, *nādā* mit *ʾan* zu konstruieren. Die sprachlich weniger gute, aber aus der Variante des b. Masʿūd zu gewinnende Lesung *ʾinna* wird unter den Sieben von Ḥamza (und b. ʿĀmir) vertreten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Kommentar des al-Farrā die Nachricht der *Ṭabaqāt* von der beherrschenden Stellung des iʿtibār in der Lesung des Ḥamza vollauf bestätigt. Darüber hinaus lassen die gebotenen Beispiele auch noch das Urteil zu, dass es der volle iʿtibār war d. h. ein iʿtibār, der in erster Linie zur Schaffung neuer Lesungen angewandt wurde.

Ḥamza und der ʿuṯmānische Kodex. Das Prinzip des iʿtibār entspringt einem Kompromiss. Ḥumrān und Ḥamza unterwerfen sich der Autorität des ʿuṯmānischen Kodex, sind aber zugleich bemüht, vom b. Masʿūdtext für die Lesung zu retten, was noch zu retten war. Sie fühlten sich dabei wohl als die Nachfolger der alten b. Masʿūdschule, der es noch möglich gewesen war, die ganze qirāʾa des Meisters beizubehalten (2). In ihrer Methode kommt somit auch kufischer Partikularismus zum Ausdruck. Dieser verrät sich darüber hinaus auch in dem Verhältnis des Ḥamza zur kufischen Sonderform des ʿuṯmānischen Kodex, das durch folgende Stelle aus al-Farrā und den dazugehörigen Nachrichten des *Iṯḥāf* beleuchtet werden kann. Al-Farrā bemerkt zu Sure 36, 35: *wamā ʿamilat ʾaidīhim*, nur kurz: *wafī qirāʾati ʿAbdi llāhi "wamā ʿamilathu ʾaidīhim" wakullun ṣawābun wal-ʿarabu tuḍmiru l-hāʾa fī llaḏī waman wamā watuẓhiruhā*. Diesen Worten kann man indirekt entnehmen, dass das *ʿamilat*, welches al-Farrā offenbar als die Lesung der ʿawāmm und die Schreibung aller amṣār-Kodizes angesehen hat, wenigstens in Kufa die allgemein herrschende Lesung and Schreibung war. Das bestätigt

(1) *wan-naṣbi* fehlt in der allein zur Stelle vorhandenen Hs. Nuru Osmaniye; es ist aber zweifellos zu ergänzen.

(2) Davon später im Kapitel über die *ʾaṣḥābu ʿAbdi llāh*.

der *Itḥāf,* welcher für *ʿamilat* die Kufier a. Bakr, Ḥamza, al-Kisāʾī, Ḫalaf und Muṭawwiʿī anführt mit dem Zusatz: *muwāfaqatan limaṣāḥifihim.* Hier erfährt man aber auch, dass die "übrigen" *ʿamilathu* lasen: *muwafaqatan limaṣāḥifihim.* Schon die Erwähnung des a. Bakr (ʿan ʿĀṣim) weist darauf hin, dass Ḥafṣ (ʿan ʿĀṣim) hier von den Kufiern abwich. Der *Itḥāf* hebt das auch noch ausdrücklich hervor und vor allem auch: *faḫālafa muṣḥafahū.* Der Beweggrund, der Ḥafṣ bestimmt hat, von den Kodizes und der Lesung Kufas abzuweichen, kann nur die Majorität der anderen amṣār gewesen sein und nicht etwa der Kodex des b. Masʿūd. Hätte dieser noch entscheiden können, dann wäre ihm doch vor allem Ḥamza gefolgt. Der Zwiespalt unter den kanonischen Lesern ist nur von der innerʿuṯmānischen Variante bestimmt. Dabei beweist die Stellungnahme des Ḥamza und al-Kisāʾī den kufischen Charakter ihrer Lesung gegenüber der universalistischen Tendenz von Ḥafṣ ʿan ʿĀṣim.

Das *ʿamilathu* an Stelle von *ʿamilat* hätte die Übernahme eines einzigen Buchstaben aus dem Kodex des b. Masʿūd bedeutet, aber eines vollen Buchstabens, der das Gewicht eines ganzen Wortes besass. Hier hat Ḥamza mit der Gewissenhaftigkeit aller folgenden Generationen den (kufischen) Kodex beobachtet. Eine Entwicklung ist nur noch in dem Verhalten gegenüber orthographischen Kleinigkeiten festzustellen.

Das Problem, welches durch die phonetische Schreibung des ʿuṯmānischen Kodex in Sure 33, 66/67 الرسولا und السبيلا der Lesung gestellt wurde, ist schon anderweitig erörtert worden (1). Hier muss noch einmal hervorgehoben werden, dass Ḥamza (und al-Aʿmaš) das Dehnungsalif auch in der Pausa ignorierten, während al-Farrā sich für die Ḥiǧāzener erklärt: *yaqifūna bil-ʾalifi waqauluhum ʾaḥabbu ʾilainā littibāʿi l-kitābi.* Al-Farrā behauptet zu diesen Formen auch noch: *waraʾaituhā fī maṣāḥifi ʿAbdi llāhi biġairi ʾalifin.* Ob nun für Ḥamza hier der Kodex des b. Masʿūd oder grammatische Erwägungen den Ausschlag gaben, ist gleichgültig; denn in beiden Fällen setzt er sich über die Schreibung des ʿuṯmānischen Kodex hinweg, ein Verhalten, dass al-Farrā mit seinem *ittibāʿu l-kitābi* kritisiert.

Es findet sich noch eine zweite Stelle, in der al-Farrā in ähnlicher Weise eine Lesung des Ḥamza tadelt. Für al-Farrā ist die Elision des Hamza bei der Imperativform des Verbums *saʾala* im Koran durchgängig durch die Schreibung festgelegt, weil in dieser

(1) *Orientalia* 14 (1945), S. 368.

das Vorschlagsalif fehlt. Es gab aber Araber, die hier das Hamza sprachen: *waqad tahmizu l-ʿarabu faʾammā fī l-qurʾāni faqad gāʾa bitarki l-hamzi wakāna Ḥamza az-zayyātu yahmizu l-ʾamra ʾiḏā fihi l-fāʾu wal-wāwu miṯla qaulihī "waṣʾali l-qaryata* (Sure 12, 82) *... walastu ʾaštahī ḏalika liʾannahā lau kānat mahmūzatan lakutibat fīhā l-ʾalifu"* (1).

Diese doppelte Kritik al-Farrās an Ḥamza berechtigt zu der Annahme, dass in dem halben Jahrhundert, das beide voneinander trennt, das Gewissen der Leser auch in diesem Punkt sich geschärft hat (2). Al-Kisāʾī steht zeitlich in der Mitte. Dem entspricht eine Übergangshaltung, wie sie seine Stellungnahme in der umstrittenen Frage der Flexion der Eigennamen *ʿĀd* und *Ṯamūd* verrät. Ich habe al-Kisāʾīs Kompromiss in diesem Punkt schon einmal erwähnt (3). Er wollte die Grammatik und den Kodex zugleich berücksichtigen, indem er *Ṯamūd* im Genitiv diptot, im Akkusativ aber triptot behandelte. Die Folge davon ist, dass er Grammatik und Kodex zugleich einhält und übertritt. Ḥamza war hier konsequenter, offenbar weil er sich in solchen Dingen noch viel freier fühlte. Zu Sure 11, 64 (61) berichtet nämlich al-Farrā zunächst von dem Vater des ʿAbda r-Raḥmān b. al-Aswad b. Yazīd an-Naḫaʿī (mit Isnad): *ʾannahū kāna lā yugrī Ṯamūd fī šaiʾin mina l-qurʾān faqaraʾa biḏalika Ḥamza* (4).

(1) Vgl. *Orientalia* 14 (1945), S. 371, Anm. 3.

(2) Es fehlt allerdings auch nicht ein Beispiel, das dagegen zu sprechen scheint. Bei Sure 11, 107 (105) hebt al-Farrā die defektive Schreibung von يات hervor: *kutiba biġairi l-yāʾi wahuwa fī maudiʿi rafʿin faʾin ʾaṯbatta fīhi l-yāʾa ʾiḏā waṣalta l-qirāʾata kāna ṣawāban waʾin ḥaḏaftahā fī l-qaṭʿi wal-waṣli kāna ṣawāban qad qaraʾa biḏalika l-qurrāʾu....* Nach Anführung des ähnlichen Falles von Sure 18, 63 (64) schliesst al-Farrā ab: *fal-waghu fīhimā ʾan tuṯbita l-yāʾa ʾiḏā waṣalta wataḥḏifa ʾiḏā waqafta wal-waghu l-ʾāḫaru ʾan taḥḏifahā fī l-qaṭʿi wal-waṣli qaraʾa biḏalika Ḥamza wahuwa gāʾizun*. Das zweimalige (*waqad qaraʾa*) *biḏalika* (*l-qurrāʾu*) und (*qaraʾa*) *biḏalika* (*Ḥamza*) geht wohl nur auf die beidemale unmittelbar vorangehende Lesung zurück, auf das *ḥaḏf fī l-qaṭʿi wal-waṣli*. Das ist aber die Lesung, die sich vollständig an den Kodex hält während die andere Art (*ḥaḏf* bei *waqf* und *ʾiṯbāt* bei *waṣl*), die hier al-Farrā anscheinend befürwortet, die Ergänzung eines *yā* in sich schliesst, ein Verfahren, das eben al-Farrā in den zwei zitierten Beispielen an Ḥamza getadelt hat. Ist das *qaraʾa biḏalika Ḥamza* ein späterer Zusatz?

(3) Vgl. *Orientalia* 14 (1945), S. 367.

(4) *faqaraʾa biḏalika Ḥamza* fehlt in der Vehbi Handschrift.

So wird hier in der Generationenfolge Ḥamza — al-Kisāʾī — al-Farrā für die kufische Lesung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein ständiges Wachsen der Autorität des Kodex sichtbar und zwar in der Breitenrichtung, d. h. sie dehnt sich bis in die Kleinigkeiten und Willkürlichkeiten der Orthographie aus. Denn grundsätzlich hatte der Kodex des ʿUṯmān in Kufa schon vor Ḥamza und Ḥumran gesiegt, also bereits um die Jahrhundertwende, wie die Methode des iʿtibār beweist. Von einem letzten Ansturm gegen seine Autorität, wie er in Basra um die Mitte des zweiten Jahrhunderts von ʿĪsā aṯ-Ṯaqafī gewagt wurde (1), ist in Kufa keine Spur zu finden. Dagegen beweist die Entwicklung des iʿtibār von dem vollen iʿtibār eines Ḥumran und Ḥamza, die damit neue Lesungen schufen, zu dem leeren eines al-Farrā, der ihn nur mehr zur Wahl unter mehreren Lesungen oder zu grammatischen Zwecken übt, dass sich in Kufa wie in Basra Sunna und ʿĀmma erst nach 150 ganz durchgesetzt haben.

---

(1) Vgl. *Orientalia* 15 (1946), S. 204 ff.

Die Veröffentlichungen der 'Société d'Archéologie copte'

Walter Till – Wien

Die in den Dreissigerjahren in Kairo gegründete 'Association des Amis de l'art copte', die im Jahre 1938 ihren Titel in 'Société d'Archéologie copte' umwandelte, entfaltete gleich nach ihrer Gründung eine ausserordentlich rege Tätigkeit im Sinne einer Erforschung aller Teile der koptischen Kultur. Seit 1935 wird von der Gesellschaft ein *Bulletin* herausgegeben, das wertvolle Beiträge aus der Feder namhafter Koptologen aus allen Gebieten der Koptologie bringt.

Seit 1942 gibt die Gesellschaft auch Monographien aus dem von ihr gepflegten Wissensgebiet heraus, die Arbeiten bringen, deren Umfang über den eines Zeitschriftenaufsatzes hinausgehen. Sie sind in zwei Gruppen geteilt: die *Bibliothèque d'art et d'archéologie* für Kunst- und Altertumswissenschaft, die *Textes et documents* für die Behandlung von Texten. Die Gesellschaft ist in der kurzen Zeit ihres Bestandes durch ihre segensreiche Aktivität und die Geschicklichkeit, sich Freunde zu schaffen und sich die Mitarbeit aller namhaften Koptologen zu sichern, zum internationalen Zentrum der koptologischen Forschungen geworden, und wir wollen hoffen, dass es ihr im Interesse unserer Wissenschaft gelingt, sich den Zeiten zum Trotz diesen hohen Rang nicht nur zu erhalten, sondern ihn noch weiter auszubauen, wozu alle Voraussetzungen gegeben scheinen.

Im Folgenden sollen die bisher erschienenen Sonderveröffentlichungen der Société besprochen werden.

É. Drioton, *Les sculptures coptes du nilomètre de Rodah*. 1942. xiv-129 S., 25 Zeichnungen im Text, 28 Taf. P. Eg. 200.

Die hier behandelten Stücke waren im Zentralschacht des Nilmessers verbaut und wurden von Kamel Osman Ghaleb in den Jahren 1934-1939 zutage gefördert. Mit ihnen waren auch Steinblöcke aus pharaonischer und griechisch-römischer Zeit verbaut. Darunter war auch ein Stück mit einer Inschrift aus dem alten Heliopolis, so dass anzunehmen ist, dass dieses ganze Baumaterial aus dem Ruinenfeld von Heliopolis stammt. Es befanden sich dort also schon im 8. Jahrhundert einige christliche Bauten in verfallenem Zustand, deren Teile man für andere Bauten verwenden konnte. Leider lassen sich die zerstörten Gebäude aus den bisher zutage gebrachten Stücken auch nicht einmal teilweise rekonstruieren. Ein Teil des Nilmessers war nämlich im Jahre 1934 schon zerstört und ein anderer Teil wurde noch

nicht abgetragen, so dass eine Anzahl von verbauten Gebäudeteilen schon endgiltig verloren, andere hingegen noch nicht bekannt sind.

Die hier behandelten Stücke sind so beschaffen, dass sie von dem berufenen Fachmann in meisterhafter Weise dargestellt, erklärt und in den ihnen zukommenden Rahmen gestellt, unsere Kenntnis der koptischen Kunst wesentlich bereichern, wobei der Umstand besonders wertvoll ist, dass wir wissen, woher die Stücke stammen. Es sind wertvolle Bausteine für die noch bevorstehende Lösung des Problems der koptischen Kunst.

In der Einleitung gibt Drioton einen Überblick über die bisher erreichten Ergebnisse in der noch jungen Erforschung der koptischen Kunst, die mit der byzantinischen Kunst insofern verwandt ist, als sie wie diese aus der Orientalisierung der griechisch-römischen Kunst entstanden ist, d. h. etwa dieselben Elemente und Tendenzen, aus denen in Konstantinopel die byzantinische Kunst entstanden ist, formten in Ägypten die koptische.

Die zu behandelnden Skulpturen teilt der Verf. nach ihrer Art ein, setzt ihre relative Datierung fest und stellt dann nach den jüngsten Arbeiten von Kitzinger ein System der absoluten Datierung auf. Die einzelnen Stücke sind je auf einer Tafel abgebildet. Dazu gibt der Verf. eine genaue Beschreibung, der eine eingehende kunstgeschichtliche, durch Zeichnungen im Text illustrierte Behandlung aller Details folgt. Unter den behandelten Stücken finden sich Nischengiebel, Nischenteile, Säulenfüsse, Friesbänder und Kapitäle verschiedener Art. Die Behandlung erfolgt mit so umfassendem Wissen, wie es auf diesem Gebiet wohl kaum jemandem anderen in solchem Umfang zur Verfügung steht. Wer dieses Werk aufmerksam studiert, lernt auch alle anderen bisher bekanntgewordenen Schöpfungen der koptischen Kunst kennen, mit denen der Verf. die behandelten Stücke ständig vergleicht.

Wir hoffen, dass uns der Verfasser und die Société bald mehr solcher überaus lehrreicher Werke beschert, die ausser der wertvollen Bereicherung des Wissens durch ihre ganz vorzügliche Ausstattung und Ausführung durch die Druckerei des ' Institut français d'Archéologie orientale du Caire ' auch einen hohen ästhetischen Genuss bereiten.

Togo Mina, *Inscriptions coptes et grecques de Nubie.* 1942. ix-156 S., 66 Taf. P. Eg. 125.

Der Verfasser veröffentlicht hier die Inschriften aller von Ugo Monneret de Villard im Jahre 1933 in der Nähe des nubischen Dorfes Sakinya gefundenen Grabsteine. Es sind 321 Texte, mit Ausnahme der 67 griechischen, alle in koptischer Sprache. Der Verf. hat in dankenswerter Weise auch diejenigen Inschriften aufgenommen, die schon Monneret de Villard veröffentlicht hatte, so dass nun alle beisammen sind. Dem Text der Inschriften geht eine kurze Beschreibung des Stückes voraus, eine Übersetzung folgt ihm. Die meisten dieser Grabsteine befinden sich jetzt im koptischen Museum in Kairo. Von 31 Grabsteinen (darunter 6 datierte) sind gute Abbildungen auf Tafeln dem Buch beigegeben. Die Veröffentlichung ist durchwegs sehr sorgfältig durchgeführt.

Die Sprache der Inschriften ist oft sehr schlecht, aber nicht im Sinne einer vulgären, sondern einer fehlerhaften Sprache. Das beweist, das die verantwortlichen Redakteure nicht Koptisch, sondern Nubisch zur Muttersprache hatten. Besonders für das grammatische Geschlecht besteht geringes Ver-

ständnis, was für einen nubisch Sprechenden sehr begreiflich ist, da das Nubische kein grammatisches Geschlecht kennt. Die Inschriften sind im saidischen Dialekt abgefasst, der gelegentlich Anlehnungen an achmimische Formen zeigt. Mit Rücksicht darauf, dass diese Inschriften alle aus demselben Ort stammen, ist die grosse Verschiedenheit in den Formen der Monatsnamen auffallend (vgl. Index). Als orthographische Eigentümlichkeit sei vermerkt, dass einmal (18, 14) ⲫ für ϥ steht.

Der Inhalt der Inschriften weicht kaum je vom Formelhaften ab. Ein einziges Mal wird das Alter des Verstorbenen angegeben und zwar auf den Tag genau: 70 Jahre, 6 Monate und 6 Tage (89). Inschriften mit einer ausgesprochenen Totenklage, wie sie M. Cramer behandelt hat (1), finden sich hier nicht. Es wäre wohl fruchtbar, diese Inschriften nach der Art zu behandeln, wie es H. Junker getan hat (2), der auch die Frage zu beantworten suchte, warum es überhaupt Grabinschriften in koptischer Sprache in Nubien gibt (3).

Neben den auch sonst bei Kopten gebräuchlichen Eigennamen kommen sehr viele offenbar nubische Personennamen vor, die gewiss auch sprachliches Interesse haben. In 315, 6 (Tf. XV, 1) glaube ich auf der Photographie als erstes Zeichen des Namens die sonst allerdings nur in der Urkundenschrift übliche Ligatur ⲥⲧ ganz deutlich zu erkennen, so dass der Name ⲥⲧⲁⲩⲣⲱⲥⲁ zu lesen ist.

10 von den Inschriften sind mit einem absoluten Datum versehen. Die älteste davon ist aus dem Jahre 755, die jüngste aus dem Jahre 987. Für die der Märtyrerära beigegebene Jahresangabe nach den "Sarazenen" (d. h. der Hidschra) in Nr. 320 ist ⲧⲑ zu erwarten. Auf der Tafel (XVI, 2) sieht es allerdings eher wie ⲧⲉ aus, während der gedruckte Text ⲧⲥ mit sic gibt. Jedenfalls ist ⲧⲑ gemeint. In 92 b Z. 9/10 kann die Datumsangabe vielleicht folgendermassen gelesen werden (vgl. Tf. III, 2): ⲥⲟⲩ ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲉⲓⲉⲃⲟⲧ ⲛⲙϣⲓⲣ ⲫⲓ̅ⲑ̅. Die natürlich als Jahresangabe nach der Märtyrerära aufzufassende Zahl ergäbe 803 n. Chr., also ein durchaus passendes Datum. Damit hätten wir einen datierten Grabstein mehr. Mein Vorschlag müsste allerdings am Original nachgeprüft werden.

H. Munier, *Recueil des listes épiscopales de l'Église copte.* 1943. x-91 S. P. Eg. 80.

Der leider inzwischen verstorbene Verf. hat hier alle ihm erreichbaren Bischofslisten der koptischen Kirche sorgfältig veröffentlicht: solche, die bisher noch nicht bekannt waren, wie auch solche, die in verschiedenen, vielfach alten und schwer erreichbaren Werken verstreut veröffentlicht sind, so dass der Interessent nun alle bequem benützen kann.

Es gab mannigfaltige Gelegenheiten, bei denen Bischoflisten aufgestellt wurden. So wurden die an einem Konzil teilnehmenden Bischöfe ver-

(1) *Die Totenklage bei den Kopten* (= *Akademie der Wissenschaften in Wien, Sitzungsberichte*, 219/2), Wien 1941.

(2) ÄZ 60 (1925) 111-148.

(3) Einige koptische Grabinschriften aus Nubien wurden von M. Cramer in ZNTW 37 (1938) 19-23, und G. Steindorff in *Miscellanea Gregoriana* (Città del Vaticano 1941) 205-209, veröffentlicht.

zeichnet oder die zu sonst einer Versammlung als Abordnung entsandt wurden. Religiöse Meinungsverschiedenheiten gaben Anlass zu Protesten und Treuekundgebungen von Bischöfen, die bei dieser Gelegenheit angeführt werden. Ferner führte die Bereitung des geweihten Salböles, die in einer mehrere Tage dauernden religiösen Feier unter der Leitung des Patriarchen vorgenommen wurde, viele Bischöfe des Landes zusammen, die in den Berichten über diese Feiern namentlich angeführt wurden. Leider sind im Vergleich zu der langen Zeit nur wenige Bischofslisten erhalten, so dass oft lange Lücken zu beklagen sind. Einige Reisende haben im 19. Jahrhundert Listen der ägyptischen Bischofssitze mitgebracht, die der Verf. mit den nötigen Verbesserungen ebenfalls veröffentlicht, obwohl in diesen Listen die Bischöfe selbst nicht genannt werden. Sorgfältig ausgearbeitete Indizes machen das Buch zu einem bequem benutzbaren Nachschlagewerk.

Der Benutzer sei darauf hingewiesen, dass J. Muyser im 10. Band des *Bulletin* (1944) S. 115-176 eine *Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Église copte* gab, die sehr wichtige Beiträge liefert. Muyser zeigt zunächst dem Leser, in welch mannigfacher Weise die Bischofslisten ausgewertet werden können und gibt Anregungen zu einer ganzen Reihe sehr interessanter Spezialuntersuchungen. Ferner bietet Muyser nach den Seiten des *Recueil* geordnet eine Fülle von Beiträgen aus dem reichen Schatz seiner Kenntnisse und gibt so eine wichtige Ergänzung zu Muniers *Recueil.*

Alle, die sich mit der Kirchengeschichte oder der historischen Geographie Ägyptens befassen, werden das *Recueil* mit grossem Nutzen studieren. Auch für eine Prosopographie der Kopten, die richtig zusammengestellt schon lange ein brennender Wunsch aller am christlichen Ägypten Interessierter ist, bietet das *Recueil* eine wichtige Quelle.

History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawīrus Ibn al-Muḳaffaʿ. II 1: Khaël II — Shenouti I (A. D. 849-880). 1943. Arabischer Text VII-68 S. P. Eg. 40. Übersetzung XI-99 S. P. Eg. 80.

Die beiden Gelehrten Yassā ʿAbd al-Masīḥ und O. H. E. Burmester haben es sich zur dankenswerten Aufgabe gemacht, die in der *Patrologia orientalis* (I, V, X) begonnene Ausgabe der grossen, arabisch verfassten Patriarchengeschichte fortzusetzen und zu Ende zu führen. Die Wichtigkeit dieses Werkes liegt darin, dass es weit über die Bedeutung einer Sammlung von Biographien der jakobitischen Patriarchen von Alexandrien hinausgehend eine der wichtigsten Quellen zur Kirchengeschichte und gleichzeitig auch zur Profangeschichte Ägyptens bildet. Ausserdem gibt die Darstellung ein vorzügliches Zeitgemälde. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre es ausserordentlich wünschenswert und wertvoll, wenn die Verfasser unter die geplanten Indizes auch ein möglichst ausführliches Sachregister aufnähmen.

Der vorliegende Teil umfasst die Biographien der 3 in der Zeit von 848-880 regierenden Patriarchen. Das Werk soll in 4 oder 5 Teilen vollendet sein. Der letzte Teil wird die Indizes enthalten, die hoffentlich das ganze Werk umfassen. Es besteht die Absicht, die früher in der PO veröffentlichten Teile in der Art der vorliegenden Ausgabe noch einmal herauszugeben, um dem Ganzen einen einheitlichen Charakter zu geben und es den Besit-

zern der neu herausgegebenen Teile zu ermöglichen, auch das früher Erschienene zu erwerben.

J. Drescher, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts relating to St. Mena.* 1946. xxxvi-186 S., 14 Taf. P. Eg. 200.

Die Koptologen werden dieses Buch freudig begrüssen. Hier wird uns zum ersten Mal, in sorgfältiger Weise herausgegeben, ein umfangreicher koptischer Text vorgelegt, über einen der populärsten und (auch von archäologischer Seite hauptsächlich durch die Ausgrabungen Kaufmanns) bekanntesten koptischen Heiligen.

Der Verf. widmet zunächst eine Betrachtung dem Leben des hl. Mena, von dem wir zwar viel Legendäres, aber kaum etwas Geschichtliches wissen. Der Verf. hält es für wahrscheinlich, dass es sowohl einen phrygischen wie auch einen ägyptischen Heiligen dieses Namens gab, die beide vom Hagiographen zu e i n e r Gestalt zusammengezogen wurden. Die Meinung, dass es überhaupt nie einen Heiligen dieses Namens gegeben habe, sondern ein heidnischer Gott in christlicher Weise zu einem Märtyrer umgedichtet worden sei, lehnt der Verf. ab.

Der zweite Abschnitt ist dem Menaheiligtum gewidmet, das durch Kaufmanns Ausgrabungen bekannt geworden ist. Für seine Geschichte ist der hier veröffentlichte Text besonders wichtig.

Die Texte selbst, die mit ihrer Übersetzung den Hauptteil der Veröffentlichung bilden, sind 3 Kodizes der Pierpont Morgan-Sammlung entnommen, die aus verschiedenen Gründen hier nicht zur Gänze ediert werden konnten. Der Kodex M 590 (dat. 892/3) handelt zwar durchwegs von Mena. Der schlechte Erhaltungszustand der Schrift gestattet aber keine Edition des vollen Textes nach den zur Verfügung stehenden Photographien. Immerhin konnten die wichtigsten Teile abgedruckt werden. Der aus dem 9. Jh. stammende Kodex M. 585 handelt nur teilweise von Mena. Ihm wird der Bericht von 2 Wundern entnommen, die in den übrigen Wunderberichten fehlen. Aus dem Antiphonar Kod. M. 575 (dat. 892/3) bringt der Herausg. anhangsweise die dem hl. Mena gewidmeten Abschnitte, die aber ohne Belang sind. Aus allen 3 Kodizes sind auf den Tafeln Abbildungen geboten. Die übrigen Tafeln enthalten Abbildungen von verschiedenen Darstellungen des hl. Mena.

Der Dialekt der Texte, über den sich der Herausg. nicht näher äussert, ist ein literarisches Saidisch mit gelegentlichen Anklängen an das Faijumische: ⲙⲉⲧ- neben häufigerem ⲙ̄ⲛ̄ⲧ-, ϭⲁϩⲏ neben ϭⲁϩⲉ, oft wird ⲉ an Stelle des Vokalstriches geschrieben, der bestimmte Artikel im pl. ist (auch vor Vokalen) oft ⲛⲉ u. dgl. Der Grund hiefür liegt wahrscheinlich in der Umgangssprache des Kopisten, die, wie aus dem Kolophon S. 72 (Taf. IX) ersichtlich ist, ein saidisch-faijumischer Mischdialekt war. Faijumische Einflüsse sind allerdings auch im Kod. M 585 zu bemerken: ⲕⲏϩⲉ (für ⲕ̄ϩⲉ), ⲃⲉⲕⲏ (für ⲃⲉⲕⲉ). ⲃⲓ (ⲫⲓ), ⲁⲃ (ⲁⲫ). Interessant ist die druckarme Form ⲟⲩⲉ in ⲟⲩⲉⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ (58 b 22) " ein solcher ", ⲟⲩⲉⲉⲃⲟⲗ (62 b 17) " einer aus - " für den unbestimmten Artikel ⲟⲩ, der sonst in solchen Fällen steht.

Die Worttrennung im gedruckten Text ist klar, aber nicht stets konsequent durchgeführt. So trennt der Herausg. zwar das Subjekt vom status constructus der Verba (z. B. ⲛⲁⲛⲟⲩ ⲫⲓ 81 b 3), schreibt aber das Objekt mit

dem stat. constr. der Verba in einem Wort. Die Präposition wird zwar in der Regel vom folgenden Nomen getrennt, ϩⲛ findet sich aber einige Male mit dem folgenden Wort vereinigt. Somit muss es zweifelhaft bleiben, ob 67 a 1 das ϩⲛ vom Herausg. als unbestimmter Artikel oder als Präposition aufgefasst wird.

Die Übersetzung ist etwas weniger wörtlich als sonst üblich, aber durchaus zu ihrem Vorteil: sie gewinnt dadurch an Lesbarkeit.

Es folgen einige Bemerkungen zu einzelnen Stellen, zu denen mir der Verfasser brieflich seine Feststellungen am Manuskript mitteilte, die ich hier wörtlich anführe (mit Dr bezeichnet). 9 b 13: ⲟⲩⲟⲛ wäre ausschliesslich bohairisch; daher lieber ⲟⲩ⟨ⲉ⟩ⲛ. — 16 b 16: der bestimmte Artikel vor ⲙⲏⲛⲁ ist nicht gebräuchlich. Dr: Read ⲡⲟⲥ [ⲱ ⲁⲡⲁⲙ]ⲏ as a conjecture. MS illegible. Words will fit. — 17 b 13/14 ergibt keine grammatisch mögliche Konstruktion; es muss etwas fehlen. Wahrscheinlich soll der Text richtig lauten: ⲛⲧⲁⲕⲁ ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ. Der Abschreiber ist vom ersten ⲕ auf das zweite übergesprungen. Dr bestätigt die im Druck gegebenene Lesung. — 19 b 31: vor ⲛϩⲁⲧ ist noch ⲥⲛⲁⲩ zu ergänzen. Dr: Read ⲙⲡⲛⲁϫ ⲛ⁎⁎⁎ No room at all for ⲥⲛⲁⲩ. — 25 a 15: lies ⲉ⟦ⲩ. — 28 a 22: Dr: Read ⲁⲕⲥⲁⲗⲱⲱ⁎ (misprint). — 29 b 4 lies ⲙⲡⲉϥⲕⲁ⟨ⲁⲧ⟩. Dr: This line illegible except last 3 letters ⲧⲟⲛ, but there does not seem room for ⲙⲡⲉϥⲕⲁⲁⲧ ⲧⲁⲉⲙⲧⲟⲛ. — 30 a 6 lies ⲉⲓⲕ⟦ⲱ. — 36 b 21: (sic) zu streichen: die über ihn geschriebenen Berichte widersprechen einander. — 40 a 14 lies ⲛⲧⲁϥ⟦ⲉⲓ⟧. — 43 b 23: Dr: Ms shows ϫⲉ ⲧⲩⲡⲓⲥ (misprint). — 52 b 30 lies ⲁϥ statt ⲁⲩ. — 53 b 9 lies ⲉⲩ statt ⲩⲉ. — 57 a 18: ϫⲱϩ fasst der Herausgeber als "salben" (S. 139); ich glaube, es ist nur von einer Berührung die Rede. — 57 a 19 ohne (sic). — 58 a 33/b 1: ⲕⲱϫ Druckfehler für ⲕⲱⲗϫ. — 63 a 18-20 Übersetzung (S. 142, 10): "wie man ihn darstellt". — 63 a 29 lies ⲧⲉⲓϩⲉ ⲁ. — 71 a 1: $\overline{\text{ⲣ}}$ zu streichen: sic. — 80 b 26 lies ϫⲣⲓⲁ. — 88 a 12 liess ⲁϥ statt ⲁⲩ. — 88 a 18 lies ⲡⲕⲁϩ statt ⲡⲕⲁϩ. — 106 Fn 3 lies Llewellyn statt Lloyd. — 114, 8 lies silver (vor: dishes). — 119 Fn 1 Übersetzung: "Die eine Hälfte ihres Gesichtes schmerzte so sehr, als ob ihr Auge herausgerissen würde". — 154, 10: Dr: Translate: 'Do not be uncredulous. Verily this was . . . '.

Ein weiteres Buch von J. Drescher mit koptischen Texten aus den Pierpont Morgan-Sammlung ist im Druck.

H. J. Polotsky, *Études de syntaxe copte*. 1944. IX-104 S. P. Eg. 100.

Der Verf. beleuchtet in tiefgründiger Art 2 Teilgebiete der historischen Grammatik der ägyptischen Sprache, räumt dabei mit alten Irrtümern auf und stellt neue Gesichtspunkte ins Blickfeld.

Die erste, kürzere Studie ist dem koptischen Konjugationspräfix gewidmet, das man herkömmlicherweise Finalis nennt, weil es sich oft mit einem Finalsatz annähernd sinngemäss wiedergeben lässt. In den Bibelstellen entspricht es meistens einem καί mit Futurum. Meistens handelt es sich um die Ausführung eines Befehls: es folgt dann einem Imperativ. Häufig steht der Finalis auch nach der gedachten Beantwortung einer gestellten Frage, die man sich übrigens auch von einem Imperativ "sage! sagt!" abhängig denken kann: "Sagt, wer er ist, und ich werde ihn verehren". Ebenso kann man sich die

Fälle, in denen die 1. pl. eine zögernde Frage ausdrückt ("sollen wir schlagen?") von einem: "sag!" abhängig denken. Der Verf. stellt ferner fest, dass der Finalis in der 1. sg. sehr selten (1) vorkommt, dass er in diesem Fall gewöhnlich vom Konjunktiv (2) oder Futurum ersetzt wird. Der Verf. verwirft auch die von Spiegelberg *Dem. Gramm.* § 224 gegebene Ableitung und führt überzeugend aus, dass das ⲧⲁ- eine finite Verbalform sein muss, wofür sich dem Verf. *djj* "ich veranlasse" als wahrscheinlichste bietet. Das ⲛ, das manchmal im Anlaut vorkommt, ist sekundär.

Die zweite weitaus umfangreichere Studie ist dem viel weiträumigeren Fragenkomplex der zweiten Tempora gewidmet, mit denen sich schon eine vor Jahren in GLECS III erschienene Mitteilung des Verf. beschäftigte.

Obwohl das Koptische eine längst bekannte Sprache ist, beginnt man erst jetzt allmählich in die Geheimnisse der koptischen Syntax einzudringen. Es wird immer deutlicher, was für eine reich gegliederte feinfühlige Syntax diese hochentwickelte Sprache hat und wie grundfalsch es ist, das Koptische für eine einfache, an Ausdrucksmitteln arme Sprache zu erklären. Dabei stehen wir gewiss erst am Anfang dieser interessanten Entdeckungen. So stand man bisher auch den sogenannten zweiten Tempora ziemlich ratlos gegenüber und wusste mit ihnen nichts Rechtes anzufangen. Darin hat der Verf. nun Wandel geschaffen. An einer grossen Anzahl von Beispielen, die meist aus der Bibel genommen sind, weil der griechische Text eine genaue Kontrolle der Bedeutung zulässt, wird gezeigt, dass die zweiten Tempora dann angewendet werden, wenn die eigentliche Aussage (das logische Prädikat) nicht im Verbum, sondern im Adverbium (im weitesten Sinn) liegt, d. h. wenn der Sprecher die Aufmerksamkeit des Hörers nicht auf die durch das Verbum ausgedrückte Tätigkeit, sondern auf den näheren Umstand, unter dem diese Tätigkeit vor sich geht, lenken will: "Nicht deinetwegen bin ich gekommen", wobei im Koptischen der betonte Satzteil gewöhnlich nicht voransteht. Die häufige Verwendung der zweiten Tempora in gewissen Satzarten führt dann dazu, dass bei diesen auch dann ein zweites Tempus steht, wenn es regelrecht nicht stehen sollte.

Nach der Auffassung des Verf. sind die zweiten Tempora Relativformen und hat die sogenannte "emphatische" Form der alten Sprache dieselbe Funktion wie die koptischen zweiten Tempora. Das führt zu einer eingehenden Behandlung der "emphatischen" Form, die als nicht-prädikative Relativform erklärt wird. Nach dem Verf. ist die Gemination bei den III^{aa} infirmae ausschliesslich auf nicht-prädikative Formen beschränkt (3) womit m. E. die ohnehin äusserst unwahrscheinliche Ableitung der prädikativen Formen der alten Suffixkonjugation (*śḏmf* usw.) vom Passivpartizip ihren letzten Halt verliert. Dass sich diese Ansicht trotz ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit

(1) Nach L. Th. Lefort, *Le Muséon* 60 (1947) 7-38, kommt die 1. sg. in klassischer Sprache überhaupt nie vor.

(2) Lefort, a. a. O., unterscheidet dieses ⲧⲁ- vom eigentlichen Konjunktiv ⲛⲧⲁ-.

(3) Dementsprechend ist auf S. 93 in der Tabelle das *ḥzz·f* in der Kolumne der finiten, prädikativen Formen in *ḥz·f* zu verbessern, was mir der Verfasser brieflich bestätigt.

halten konnte, liegt wohl nur daran, dass sie von anerkannten Autoritäten geprägt und gestützt wurde.

Ich halte es für ausgeschlossen, das Präsens II von *i·ir·f* oder sonst einer Form des Verbums $\sqrt{jrj}$ abzuleiten, da die mit *jrj* gebildeten Hilfszeitwörter ausnahmslos nur den Infinitiv konjugieren können, während bekanntlich mit Präsens II ebenso dem gut auch das Qualitativ verbunden werden kann. ist Aus diesem Grunde ist m. E. vorzuziehen, es weiterhin mit *jw* zusammenzustellen, solange man nichts Besseres weiss. Die demotischen Schreibungen, die auf *i·ir·f* weisen, können sehr gut phonetisch und ohne jeden historischen Wert sein.

Exposition d'Art copte. Guide. 1944. XIV-92, V-25 S., 13 Taf.

Die ' Société d'Archéologie copte ' veranstaltete im Dezember 1944 eine Ausstellung von 300 Objekten koptischer Kunst, die, nach dem Führer zu urteilen, ganz aussergewöhnlich lehrreich war, da alle Zweige der koptischen Kunst in ihren verschiedenen Formen und in ihrer Entwicklung an der Hand eines vorzüglichen und reichhaltigen Materials gezeigt wurden. Die ausgestellten Gegenstände stammen grösstenteils aus privatem Besitz; doch haben auch die Kairener Museen von ihren Schätzen beigesteuert.

Die Ausstellung war in zwei Gruppen geteilt, von denen die erste die Gewebe, die zweite die Skulpturen und die Objekte des Kunstgewerbes umfasste. Die zum ersten Teil gehörigen Ausstellungegenstände behandelte im Führer A. J. B. Wace, die zum zweiten Teil gehörigen É. Drioton. Die Einleitungen, die die beiden Gelehrten der Beschreibung und Behandlung der Ausstellungsobjekte voranstellten, ergeben zusammen eine wertvolle Skizze der Geschichte der koptischen Kunst aus berufener Hand. Der Ausstellungskatalog hat somit einen über einen Führer einer vorübergehenden Ausstellung weit hinausgehenden bleibenden Wert.

RECENSIONES

A. Cuny, *Invitation à l'étude comparative des langues indo-européennes et des langues chamito-sémitiques*. Bordeaux 1946. Ed. Bière. In-8°, 278 pp.

Ce livre s'ouvre par un Avant-Propos (33 pp.) du P. Mariès qui est un hommage ému à la mémoire de Meillet, à sa pensée intellectualiste, réaliste et sage, rappelée avec la ferveur d'un fils spirituel qui a eu la joie, au dernier moment, d'être le père spirituel du maître. L'avant-propos a pour but de justifier le passage de la linguistique classique de Meillet à cette nouvelle discipline interlinguistique — un peu comme ç'a été le Père Cœurdoux, précurseur de Bopp et découvreur de l'indo-européen, à baptiser la linguistique nouveau-née, héritière de la classique philologie. En nous excusant de l'italianisme qui s'est glissé sous notre plume — *quod scripsi, scripsi* — nous abordons l'ouvrage même de Cuny.

Ce livre est le couronnement d'une carrière et d'une série de publications, énumérées dans l'avant-propos, qui n'ont pas été étrangères à l'évolution de la linguistique classique de l'indo-européen, avec la thèse de 1936 de Benveniste; et maintenant, après avoir été invité à exposer l'ensemble de ses idées dans un cours aux Facultés Catholiques de Paris, l'auteur, cédant aux mêmes instances amicales, nous donne ici cette présentation d'ensemble. Maintenant M. Cuny est un homme heureux : comme Benveniste, il nous a livré sa théorie, sa synthèse, incluant le problème fondamental de la racine, et s'opposant en partie à celle de Benveniste en ce que celle-ci se cantonne encore délibérement, comme par classicisme, à l'intérieur de l'indo-européen.

Héritier de la tâche et de la théorie de Möller, Cuny, pour désigner la nouvelle linguistique et le nouveau groupe de langues ainsi instauré, emprunte à son prédecesseur le terme de « Nostratique ». Dans la pensée de l'un et de l'autre, le terme embrasserait également les langues eurasiennes qui seraient parentes de l'indo-européen. A la fin de l'ouvrage, l'auteur avoue que le groupe comprendrait ainsi le quart ou le tiers des langues humaines. Nous ne sommes pas de ceux qui s'en étonneront. Mais il nous semble qu'il y aurait intérêt à réserver le terme de « nostratique » au seul usage concret qu'en fasse en fait Cuny : ces langues encore classiques, « nos » langues, que sont, avec l'IE, celles des Sémites et des Egyptiens, avec leurs et nos voisins d'Afrique Orientale et d'Afrique Mineure. Et nous préférerions quelque chose comme « indo-eurasiennes » pour la synthèse comprenant le groupe énorme au nord-est de l'indo-européen, c'est à dire, sem-

ble-t-il, au berceau — mais où nous ne nous sentons plus « chez nous ». Constatons du moins qu'ici aussi, encore, il y a un certain cantonnement, un certain compartimentage qui s'explique, mais qui explique aussi que Cuny semble méconnaître certains acquêts récents de Benveniste — 1938 . . . — sur le plan indo-européen — sonnante ou du moins *r-* initiale inconnue — acquêt qui ouvre l'horizon, au loin, en direction des langues touraniennes, mais qu'il y aurait intérêt à appliquer aussi au sémitique.

Les ouvrages précédents établissaient surtout des contacts de détail : le duel ; le genre ; la question du vocalisme et l'importance de l'emphase. Le présent ouvrage reprend ces problèmes et les situe à l'intérieur d'une présentation d'ensemble où sont mis en pleine lumière les éléments essentiels de la doctrine, ceux précisément qui manquaient encore : le consonnantisme et la structure des racines.

L'ouvrage a les mêmes qualités et les mêmes défauts que ses prédécesseurs. Les *Orientalia* de 1947, 1, p. 136, sous la plume de G. Nencioni, ont donné une recension fort sympathique des *Recherches. . . Nostratique,* qui ont connu une recension hargneuse de A. S. Triton dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, 1947, un compte rendu sévère de M. Cohen dans *Bulletin de la Soc. de ling. de Paris,* 1946, et une exécution un peu facile de Carnoy, dans *Le Muséon* de 1943 (p. 164-7).

On pourrait dire du livre de M. Cuny ce que nous aurions envie de dire de tel livre de Carnoy, très intéressant et intelligent, et qui aurait pu être mieux accueilli par ses confrères, sur la Sémantique. Il se pourrait que les exemples fussent faux — beaucoup l'étaient — mais la doctrine était vraie, comme, ici, la thèse d'ensemble paraît évidente. Nous ne croyons pas que la théorie et la synthèse de Cuny soient définitives ; mais elles introduisent définitivement une construction qu'il faudra sans doute refaire, mais qu'on fera.

Les mêmes qualités, disons-nous, qui sont peut-être des défauts. L'auteur est un phonéticien intransigeant qui prétend défendre l'orthodoxie et la régularité des néo-grammairiens ; celà lui est facile, une fois admise une perpétuelle latitude de variations et d'équivalences qui échappent précisément, d'ailleurs, au défaut de cette rigidité ; mais il rejoint pratiquement ainsi tel principe de l'hétérodoxie de Juret, un autre phonéticien, brûlant ce qu'il avait adoré : il est faux qu'il y ait entre *w-b-p* la même hétérogénéité qu'entre *b-d-g*. Et ainsi, dans la nouvelle linguistique, *nau-fragium* est devenu parent de *nau-(w)rêgion* et de *ship-wreck,* ce qui était une hérésie jusqu'ici. Ici, c'est proprement un défaut de Cuny qui devient une qualité. Mais précisément, l'on regrette que ce défaut soit un peu rare, et que la pointe de l'analyse ne soit pas assez vigoureusement poussée au sein même de l'indo-européen qui est la famille la mieux connue et la linguistique la plus avancée. Cette théorie des équivalences, par exemple, devrait souligner davantage qu'il ne s'agit point de correspondances bivalentes, indifférentes, mais de dégradation ; et, secondement, qu'un phénomène « $w = m$ » (à interpréter $B > w/m$) caractéristique de l'assyrien (akkadien) et qu'on a retrouvé en hittite n'est pas une anomalie du pays des cunéiformes, mais un fait ancien sémitique et indo-européen (*globus* + *agglomerare,* avec la

forme « normale » **glemus, *glemoris,* survivant en roumain : *ghemu*) ; et que, de ce fait, le rapprochement de Cuny entre sémitique *salâm* et L *salus, salvus,* quoi qu'il en soit du vocalisme, hésitant en indo-européen même, se justifie du point de vue de l'indo-européen, étant donné que la forme *solme,* « complet », à côté de *salu,* est attestée en Tokharien-B (Koutchéen). Mais Cuny semble l'ignorer, et son indo-européen lui-même semble parfois un peu vieilli. La linguistique indo-eurasienne, le « nostratique » surtout, devraient d'abord éclairer, et rajeunir, l'indo-européen.

On a l'impression, avons nous dit, que cette rigueur et cette exactitude phonétique de Cuny sont plutôt des défauts de sa thèse, et qu'elles lui donnent précisément l'apparence de ce qu'il a évidemment voulu éviter avec le libellé de son titre (*Invitation . . .*), celle d'être une *Introduction à l'étude comparative . . .* Or c'est bien l'impression d'ensemble qui ressort du livre. Nous sommes introduits, avec un système très précis, au vocalisme du nostratique : IE *e/o* = Sm *a/i/u* ; le sémitique *a* = IE *e, o,* toniques ; le sémitique *i/u* = IE *e/o,* atones. Nous sommes introduits à un énorme tableau de consonantisme ultra-complet (Mr Triton ne dira plus que les sigles ne sont pas expliquées), où comparaissent toutes les occlusives, liquides, continues et laryngales (1) qui se correspondent de l'indo-européen au chamito-sémitique. Et lorsqu'elles ne se correspondent pas, c'est qu'il faut recourir à une équivalence, d'ailleurs précise et cataloguée (chapitre des Alternances consonantiques).

Il semblera que cette organisation de la nouvelle province linguistique conquise est peut-être un peu hâtive. Il semble prématuré de prétendre préciser l'origine du vocalisme : c'est la dernière question à fixer ; après la structure des racines. Mais c'est ici surtout, disons dans la *ridzèmatique,* qu'il semble qu'on aille trop vite et trop loin. En s'inspirant des langues sauvages — *venia sit verbo* — qui sont des langues usées, on instaure un monosyllabisme, un monolitérisme de la racine, plus radical que celui de Benveniste : on ne peut rien construire sur des grains de sable, disait Meillet, rappelé dans l'Avant-propos. Or, dans les chapitres qui confirment les rapprochements des tableaux phonétiques par une confrontation minutieuse des racines XS avec nos racines IE, l'on a très souvent l'impression que le stade trilitère, au moins, est déjà un héritage de l'époque de communauté. Les rapprochements frappants sont en fait très nombreux. Mais les plus connus au départ y restent parfois dans l'ombre, comme le *taureau* (Ar. *ṯaur-u*) dont le vocalisme (IE *-a-*) ne s'accommode pas des schèmes de la théorie. Pour « six », au contraire (IE **seks, *sweks, *weks* ..), il rentre naturellement dans l'intéressante théorie consonantique que IE *g'* = Sm *d'*. Le plus intéressant est l'identification de nos labiovélaires IE avec celle du Sm méridionale l'Ethiopien. Mais ce qui au-dessus de toutes ces précisions, les unes géniales, les autres tatillonnes, charmera le lecteur, ce sont certains grands thèmes d'ensemble : la labiale « de Cuny » (*gra-pho, scri-bo*) que nous connaissons depuis la thèse sur le duel (avec le plus bel exemple perdu dans

(1) Au lieu de « sistantes » (de Saussure), il serait plus clair de dire « sibilantes », comme les anglais, comprenant les sifflantes (*hiss-sibilant*) et les chuintantes (*hush-sibilant*).

l'appendice : *Ve-Corii, Tri-Corii,* les 2 ou 3 armées) ; le grand tableau ethno-chronologique de la fin, avec les Chamites opérant au nord de la Mer Noire leur séparation d'avec les Sémites, la grande thèse d'allure épique sur l'affaiblissement initial des labiales IE aboutissant aux phénomènes germaniques et celtiques (p > f > zéro) et qu'il faudrait étendre, de l'autre côté de l'IE, à des faits turks qui établiront une connexion avec le mongol et le fino-ougrien.

Mais le grand défaut dans l'analyse précise restera peut-être cette théorie trop poussée des préfixes, suffixes et infixes monosyllabiques infligés à une racine réduite elle-même au monolitérisme, pour résoudre, et ici dissoudre, le cas de l'infixe. La nouvelle linguistique — Benveniste et Cuny — a fait sauter la théorie classique de la racine lourde IE (**leiq^w-o*) en y introduisant le coin de l'élargissement (**lei-q^{w}o* : **li + n + q^{w}o*). Mais l'élargissement — l'*increment,* disent les Anglais — n'est qu'un nouveau problème, et dont il ne semble pas qu'on ait encore trouvé la définitive et générale solution, moins radicale peut-être que celle qu'on nous présente ici. Sans doute faudra-t-il élargir encore le champ d'observation. Mais, de toute façon, l'ouvrage de Cuny, après ceux de Möller, sera la première assise de cette nouvelle linguistique (1).

Rome. F. Tailliez.

Edith Porada, *Seal Impressions of Nuzi* (*Annual of the American Schools of Oriental Research* XXIV [1944-1945]). New Haven 1947. In-8°, viii-138 pp., 54 pls.

Although Nuzi may always have been a provincial city the seal impressions recuperated during the excavations of the site are of the utmost importance because they are dated within well defined limits by the texts of the tablets on which they were impressed, and also because by their extraordinary abundance as well as by their diversities of style and of the subjects represented they enable us to form a clearer picture of the glyptic art prevailing in the second half of the 15th century B. C. Dr. Porada does not treat of the whole of the glyptic material found at Nuzi, but limits herself to impressions on tablets originally in the possession of the great commercial house of Teḫip-tilla and his descendants, tablets now housed in the Oriental Institute of the University of Chicago. Therefore such outstanding works of Mitannian glyptic art as the seal of King Šauššatar are excluded.

The majority of the impressions under discussion might be considered without much artistic value, for many of the seals from which the imprints were taken had evidently been engraved by unskilful provincial craftsmen

(1) Il reste beaucoup de détails curieux. Malgré le cas de l'égyptien, qui est lui aussi un problème et non pas un donné, on se demandera : qu'est-ce qu'un aleph (pré)palatal — Gibraltar aux Dardanelles ?

whose ambition often led them to attempt compositions too difficult for their limited powers of execution. The real claim to attention which this collection of seal impressions from Nuzi possesses has been brought to light by Dr. Porada in this penetrating study in which she classifies, describes, discusses and illustrates 1011 specimens, and ends by giving an admirable summary of the whole range of glyptic art in the 2nd millennium B. C., thus allocating the Nuzi finds to their proper place in the general scheme of development. It would be fascinating to trace the various currents of influence manifested in the technical processes used, in the style, choice of subjects, details of dress and weapons, methods of rendering human figures or animals. But this has been done so ably by Dr. Porada that it is futile to pursue the subject further.

The illustrations in this book show that the origins of many themes in favour in Late Assyrian times can be traced back to this period. Nevertheless, in their choice of a subject Nuzi seal engravers frequently drew inspiration from earlier sources. They did not slavishly copy the model chosen, however, but gave to it an interpretation of their own which often makes it hard to decipher the real meaning of the scene represented because we are ignorant as to how far religious beliefs at Nuzi or among the Mitanni co-incided with or differed from those held in Mesopotamia or in Syria.

As the date of the tablets upon which the representations are imprinted is fixed within comparatively narrow limits even a poorly executed design may serve to determine chronologically the earliest appearance of some details. For instance, it has been stated that a winged disk with streamers or a tail was unknown in the 2nd millennium (1). The battered No. 777*a* is sufficiently preserved to show two bull-men flanking a 'tree' or column, as they do on the better preserved No. 777 where the column is surmounted by a sun-disk. On No. 777*a*, on the contrary, the bull-men do not touch the column, but grasp the long pendent cords or streamers which can only hang down, one on each side, from a winged disk. Another example of a winged disk with streamers is to be found on the unpublished Nuzi 1160 in the Harvard Semitic Museum. The suggestion tentatively proposed (p. 80), that the effect of the radiating lines, each one ending in a drilling, below the winged disk on No. 852 is that of a tail may be unhesitatingly accepted; thus the evidence seems to prove that a winged disk with a tail and streamers occasionally occurred as early as the third quarter of the 2nd millennium.

Another peculiarity of No. 852 is the column represented by braid pattern (guilloche) placed vertically, as it is also on No. 744, and in an apparently simplified rendering by vertically arranged rings on No. 837. Braid pattern was constantly used for a variety of purposes, to separate registers, to indicate a ground-line, the hill on which a tree rises, the borders of a scene; seven coils of it are even made to represent the seven dots of the Pleiades. Occasionally a formalized spray with symmetrically diverging twigs or leaves is substituted for the braid pattern (Nos. 80, 185, 262, 290, 294-5), or the two motives are parallelled (Nos. 191, 274, 301, 316, 361-2).

(1) Birgir Pering, *Die geflügelte Scheibe in Assyrien:* AfO VIII (1932-33), pp. 281-96.

A characteristic feature of Nuzi glyptic art is the liking for asymmetrical compositions, whereby two animals beside a tree are not arranged antithetically, but both face in the same direction and sometimes are not even of the same species. Other scenes (Nos. 586-9) show animals in a turmoil without distinction of planes.

It is suggested (p. 23) that the figure or pair of figures in a semi-kneeling posture, or standing on one leg with the other crossed at the height of the knee, who hold a 'tree' or a vase from which a plant grows, are performing a 'dance with a may-pole' as part of a rain-making and 'plant-growing' ceremony. The second posture is said to be characteristic of the 'limp-dance' which is usually connected with lunar conceptions. It is obvious that the postures of these figures must have a special significance, and it is possible that they are really performing prescribed movements in a ritual dance. The theory that the rows of mannikins moving in unison so that their legs appear to cross rhythmically, each man putting one arm round the shoulders of the man next to him, are performing a battle-dance seems more problematical. It is true that these mannikins seem to advance with measured stride like men marching rather than dancing, but they are empty-handed, whereas an essential feature of a battle-dance in any part of the world is that the participants should be armed with weapons which they brandish or clash to intimidate the foe. Moreover, in a war-dance the movements of the performers are vigorous, or even violent, because one of its aims was to excite the blood-lust of the 'warriors'; it is hard to believe that the blood of these mannikins could have pulsed one beat more quickly from taking part in such a monotonous parade. Many of the more distinct examples (Nos. 361*a*, 362, 400) seem to depict the mannikins walking one behind the other *en file*, and not in a row; in that case the figures could not have been engaged in a battle-dance, although it would not, of course, preclude the possibility that a formal movement in some other dance was intended.

An unusual subject is depicted on No. 896. A large round object is being passed between a standing figure wearing a long robe and a seated divinity (?). To left a short-clad man stands in frontal aspect holding a similar round object in each hand, while big fish float around him. The standing figures, because their feet seem to merge into the fish, are explained (p. 82) as fish-men, "probably bungled versions of the figure found on late Babylon I as well as on Kassite cylinders". The figures to which reference is here made were mermen, hybrid beings composed of the tail of a fish joined to a human body at the waist; consequently they float in space, that is to say, swim in water. Owing to the crude workmanship of No. 896 it is possible that the lowest fish are not supposed to merge with, but merely unintentionally overlap the legs of the human figures who seem to stand quite firmly on their own feet. Therefore we venture to offer another solution. As the introduction of the seven dots marks the scene as being one of mystic import (1) it is conceivable that here an incantation ceremony is being performed to ensure an abundant haul of fish. The round objects were

(1) Van Buren, *Symbols of the Gods*, pp. 74-82.

utensils used in the rite, the immense fish were the phantom images thereby conjured up of the fish which would be caught in the ensuing miraculous draught of fishes.

Another point of considerable interest is the frequent appearance of a symbol termed in this book the 'lion-club'. It consisted of a central portion in the shape of a mace, later replaced by a vase, flanked by curving blades ending in lions' heads. This elaborate combination rendered mace and trenchant blades alike innocuous as weapons, and the object became merely symbolic. In the art of Mesopotamia there were two types of 'lion-clubs'. One, a mace flanked by curving blades ending in feline heads, was the symbol of a male warrior divinity. The second type was the exclusive property of the goddess Ištar in her warlike aspect, and consisted of a vase with a slender neck set between curving blades ending in heads of Ištar's dragon, and may be called the 'tripartite sceptre' (1). In this book, (pp. 88, 110) it is suggested that the vase contained living water for lustral rites, and that the two nude men with crossed legs who hold it on No. 940 perform a 'skip-dance' as part of a fertility rite connected with rain-making ceremonies.

To this it may be objected that this would be a very cumbersome vessel in which to carry lustral water which must be poured carefully so that not a drop should fall awry, a fact almost impossible to accomplish with such an awkward receptacle. I do not think there is any example of 'living water' being used for lustral ceremonies, for lustral water was employed solely for purposes of purification, whereas living water impregnated with fertility everything upon which it fell, whether men, beasts, or soil. Moreover, this slender-necked vase was of quite a different shape from the traditional type of receptacle for living water which is best illustrated in the beautiful fragmentary relief from Lagaš of the time of Gudea (2). The characteristic feature of that vase was that it flowed eternally and uninterruptedly. There is, however, no example of water flowing from the vase between the curved blades. None the less, it is probable that the vase contained some sacred liquid or essence which the dragons were supposed to guard. In the 2nd millennium a pair of so-called Gilgameš-figures became the guardians of Ištar's temple. In the glyptic art of Nuzi, in which the original meaning and semblance of themes and symbols were transmuted into another idiom, it may well be that what was once the emblem of the Warrior-Ištar figured in fertility rites, and that the two nude figures, Gilgameš-figures somewhat travestied, advance with cadenced steps holding up the symbol of the goddess before the eyes of the worshipper.

This book itself possesses some of the qualities of the Flowing Vase, for in it every reader will find an inexhaustible supply of matter for investigation to arouse his interest and incite in him a desire to pursue the subject further. Dr. Porada, in her classification and discussion of the unwieldy mass of material, has carried out with the greatest skill what must

(1) Van Buren, *Symbols of the Gods,* pp. 150-3.
(2) de Sarzec, *Découvertes en Chaldée,* p. 218, pl. 25, fig. 6; Van Buren, *The Flowing Vase,* pp. 1-2, 70.

have been a most difficult task requiring immense and methodical labour and an extensive knowledge of the whole range of Near Eastern glyptic art. In this dense forest of strange and unknown significance the ordinary reader would be as one who sees men as trees walking, were it not for the guidance of Dr. Porada, who not only points out a path through the tangle, but by illuminating observations and comments sheds a flood of light upon what would otherwise be an impenetrable jungle.

Rome. E. Douglas Van Buren.

A. van Praag, *Droit matrimonial assyro-babylonien* (*Allard Pierson Stichting – Amsterdam. Archaeologisch-historische Bijdragen,* 12). Amsterdam 1945. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij. In-8°, 221 p.

Le livre du Dr. van Praag publié en français dans la " Allard Pierson Stichting " de l'Université d'Amsterdam nous apporte une somme de droit matrimonial assyro-babylonien où tous les problèmes importants ont été sinon résolus, du moins posés et discutés. Etant donnée l'importance du sujet, nous serons reconnaissants à l'auteur de nous fournir à la fois une bonne documentation et une série de jugements intéressants.

C'est tout d'abord un grand mérite d'avoir écrit ce livre en français et en un français clair, qui se tient, et, dans l'ensemble, correct (1).

L'ouvrage traite en huit chapitres des sources du droit, de la position de la femme, des classes sociales, de l'acte matrimonial, du lévirat, des dons nuptiaux, du " domicile conjugal ", des divorces. Une conclusion permet de recueillir les résultats de l'enquête que l'on peut vérifier au moyen d'une table des textes, d'une table des termes accadiens et d'un index général. Pour la table des termes accadiens, le livre n'étant pas destiné uniquement, ni même principalement aux seuls assyriologues, il eut sans doute été préférable de ne pas laisser de côté, dans ce petit lexique, la traduction des mots ou expressions, et d'indiquer brièvement la provenance (assyrien ou babylonien; en usage en Cappadoce, à Suse, etc...).

Cet aperçu des têtes de chapitre n'épuise pas la richesse du volume, car à tout instant un problème en fait lever un autre, et l'on trouvera discutée une grande quantité de questions que pose indirectement le droit matrimonial.

(1) Qu'il nous soit cependant permis de signaler que l'auteur après les expressions signifiant un doute ou une probabilité comme : " il est probable, je pense, on peut supposer que " emploie systématiquement le subjonctif, usage germanique, et il faut en convenir, logique, mais contraire aux règles du français moderne. On peut aussi relever çà et là quelques méprises comme " dissolu " pour " dissous " et " démarqué " dans le sens de " délimité ". Ces fautes sont faciles à corriger.

Les premières qui se présentent sont celles de l'origine et de l'unité du droit assyro-babylonien. L'auteur a parfaitement expliqué cette unité foncière, et bien distingué les deux éléments, matériel et formel, qui la constituent. Il appelle élément matériel une façon identique d'envisager la solution des problèmes juridiques essentiels, sans que pour cela il y ait les mêmes règles matérielles sur tous les sujets; même il peut y avoir parfois une divergence sur certains points importants. On ne saurait mieux dire. L'élément formel de l'unité se manifeste dans la langue (accadien), l'écriture (cunéiforme) et la forme des actes. Comme l'auteur le dit, ces éléments formels ne suffiraient pas et supposent, les expliquant et les appuyant, une certaine unité de formation ethnique et de tradition. Nous sommes d'accord avec l'auteur pour reconnaître qu'il y a eu une influence sumérienne considérable, et, ajouterons-nous, à cause de la formation des juristes, hommes cultivés, durable. Cependant M. Koschaker n'a-t-il pas raison de mettre en garde contre une sous-estimation de l'élément accadien? La civilisation du IIIe millénaire dont hérita celle du IIe millénaire (assyro-babylonienne) ne serait-elle pas, non un binôme suméro-accadien où ce dernier n'aurait qu'un rôle tout subordonné, mais vraiment une civilisation m é s o - p o t a n i e n n e? Sans croire faire du tort aux Sumériens, qui furent des initiateurs, c'est ce que nous pensons.

Un autre problème surgit aussitôt, celui des ressemblances entre l'esprit et les formulations juridiques de peuples différents, qui implique celui des droits et des limites de la méthode comparative. L'attitude de l'auteur est ici très sage. Il donne avec M. Koschaker les conditions de possibilité des emprunts, s'écarte avec raison des excès du " diffusionnisme " qu'il faut corriger en tenant compte du phénomène des " convergences " et aussi du critère de " quantité ". Cela conduit l'auteur à une grande prudence dans les rapprochements que l'on peut faire avec les Hébreux et les Arabes anciens, par exemple, et plus encore avec les Arabes modernes. Les droits et coutumes de ces peuples ne peuvent servir, pour le droit assyro-babylonien, que d'illustrations et non d'arguments conclusifs.

Tout le chapitre sur les sources (p. 15-25) est excellent.

Pour le droit sumérien: D'abord les fragments d'un code Préhammourabien publiés par Lutz VM 1/2, CVIII-CIX, étudiés par Scheil RA XVII (1920) p. 35 ss. et Langdon JRAS 1920 p. 480 ss. puis les soi-disant " lois familiales sumériennes " *ana ittišu* 7 col. II 15 ss., col. III et IV dans MSL I, p. 96 ss. (Landsberger): les d i - t i l - l a de Ur II; les textes de Drehem, Ur III.

Pour le droit babylonien, bonne étude sur le CH, les documents juridiques de la 1ère Dynastie babylonienne, les textes susiens; l'auteur utilise aussi les tablettes d'El-Amarna, et les documents de Nuzi et d'Arrapḫa, où nous voyons un droit local hurrite très différent du droit assyro-babylonien.

Pour le droit assyrien, l'auteur étudie les textes de Kültepe, le recueil de lois assyriennes, et signale la pénurie de documents pratiques nous permettant de voir d'une manière précise comment étaient appliquées les lois.

Ici encore bien des problèmes. Disons seulement un mot du dernier que nous venons de mentionner en passant. Il est toujours nécessaire de contrôler la loi par la pratique, et pour le droit sumérien et babylonien, les documents juridiques nous permettent de le faire.

Mais pourquoi les documents juridiques seuls ? C'est ici que l'on pourrait chicaner l'auteur sur l'emploi du mot " sources ". Qu'entend-il par ce mot ? S'il s'agit des origines, de ce qui sert de principe au droit, dans ce cas il ne faudrait pas y comprendre ce qui est dérivé, comme les actes d'application ; s'il s'agit de nos sources d'information, dans ce cas l'auteur a trop restreint sa nomenclature en ne citant que les documents strictement juridiques. Nous avons, en effet, d'autres renseignements soit par des allusions soit par des coutumes attestées dans des textes qui ne sont pas *ex professo* juridiques, et je signalerai tout spécialement les lettres. L'auteur, du reste, en fait un certain usage, mais nous aurions aimé voir mentionner plus complètement ces sources d'information indirecte avec une bibliographie détaillée.

De plus l'auteur affirme plusieurs fois que la période cassite a été presque stérile au point de vue des pièces juridiques à nous parvenues et il la laisse à peu près complètement de côté. Je suis persuadé que les documents cassites, y compris les lettres, peuvent nous donner une très riche information sur une société d'un type fort différent de celle de la première dynastie babylonienne, et ayant subi tout un processus de renouvellement. Peut-être l'auteur a-t-il eu raison de laisser cela de côté, considérant ce droit, d'après ce que l'on en peut inférer, comme trop différent du droit assyro-babylonien classique. Ces textes pourtant contiennent plus d'un renseignement utile sinon sur le mariage lui-même, du moins sur la position de la femme dans la société, qu'il aurait sans doute été intéressant de voir mentionner, sinon discuter.

Le chapitre II (p. 26-50) sur les femmes, position de la femme à Babylone et en Assyrie, sera du plus grand intérêt pour les ethnologues et les historiens, et ne sera pas sans provoquer une certaine surprise. Tant de gens ont plus ou moins consciemment leurs convictions et opinions organisées en schémas bien fixés, se développant selon des préjugés bien arrêtés. Et n'est-ce pas là l'un des préjugés les mieux ancrés que chez les peuples anciens, — et, pour beaucoup, ancien ne se distingue guère de primitif, et de barbare, — la femme a une position qui ne vaut guère mieux que celle d'esclave. Du reste l'Orient n'est-il pas le pays des pachas, des harems, des femmes enfermées, des courtisanes ou esclaves avilies, des sultanes ou esclaves reines, mais toujours des esclaves recluses au bénéfice des maîtres passagers ou du maître définitif ?

Or, le droit babylonien et le droit assyrien nous montrent que dans l'ordre politique et juridique la Babylonienne était plus libre même que la femme moderne en bien des pays, et que si l'Assyrienne de l'époque du recueil de lois assyriennes, est moins libre que la Babylonienne du temps du CH ou que l'Assyrienne de celui des colonies cappadociennes, elle n'est en aucune façon la recluse du harem.

La Babylonienne a une position très supérieure à celle de la Grecque ou de la Romaine de l'antiquité classique. Seule pour la liberté peut lui être

comparée l'Egyptienne. La Sumérienne également jouissait d'une grande indépendance.

Les Babyloniennes, mariées ou non, fait remarquer le Dr. van Praag, d'après les actes juridiques de la première dynastie, sans aucune intervention du père, du mari ou d'un autre tuteur légal, pouvaient faire des donations, acheter, vendre, échanger, affermer et prendre à bail aussi bien des objets mobiliers que des immeubles ; elles avaient le droit d'ester en justice comme demanderesses et comme défenderesses ; elles pouvaient être scribes ou témoins et remplir la fonction de juge et d'arbitre. Bien qu'il y ait quelques restrictions pour la femme mariée, l'auteur souligne avec raison que la femme mariée, à Babylone, a été plus libre que la Française ou la Hollandaise moderne. Les prêtresses et hiérodules jouissent d'une situation encore plus indépendante. A Suse, il paraît sur ce terrain juridique, et même matrimonial, y avoir eu une égalité complète des sexes.

Cependant sur le terrain matrimonial cela paraît une exception, car à Babylone et en Assyrie, il y a une sphère où apparaît l'inégalité, c'est celle des relations sexuelles et matrimoniales.

L'ensemble des lois assyro-babylouiennes assure sur ce point une position privilégiée à l'homme. Celui-ci peut non seulement répudier sa femme, mais est libre d'avoir des rapports sexuels avec autant de femmes qu'il veut tant qu'aucun droit, d'une famille ou d'un autre mari, n'est lésé. Par contre la femme ne peut quitter son mari, se refuser à lui et est tenue à une stricte fidélité conjugale, sous les peines les plus sévères. Cependant si la législation sur l'infidélité conjugale était appliquée, il n'y a pas de doute qu'il y a eu adoucissement dans les mœurs et dans la pratique pour ce qui a trait à la femme qui délaisse son mari ou veut divorcer.

Quant à savoir si les filles héritaient de leur père à Babylone nous n'avons pas de réponse générale et théorique, mais d'après les documents juridiques, il est évident qu'elles pouvaient hériter tant à Babylone qu'à Suse. De même il semble bien que les enfants héritaient de leur mère. Les femmes ordinaires disposaient de leurs biens. Cette liberté n'existait pas pour les prêtresses (sauf celles de Marduk) dont les biens reviennent à leur famille.

En Assyrie, la liberté générale de la femme est moindre qu'à Babylone. Les lois sur l'infidélité conjugale sont essentiellement les mêmes, mais il y figure de nombreuses mutilations (ablation du nez et des oreilles, arrachement des seins) qui leur donnent un caractère plus sauvage et brutal. Le droit assyrien, pourtant, admet que la faute involontaire ne peut être punie en matière d'adultère (homme ne sachant pas que la femme était mariée, ou femme qui s'est défendue), il admet aussi la solidarité dans la punition ou le pardon (si on pardonne à la femme coupable, on ne peut punir le complice). Mais l'idée de la responsabilité collective est poussée à un extrême qui nous choque : si un homme a déshonoré une vierge, il devra donner sa propre femme qui sera livrée au déshonneur. Ce n'est que s'il n'est pas marié qu'il pourra fournir une simple compensation pécuniaire.

De plus les lois assyriennes en sus des châtiments prévus par le droit reconnaissent toujours au mari un droit de correction assez libre sur sa

femme : lui arracher les cheveux, lui broyer ou lui pincer les oreilles, en un mot toute voie de fait qui ne porte pas un préjudice durable à la santé.

L'Assyrienne à l'époque ancienne (colonies cappadociennes) pouvait certainement hériter ; pour l'époque du recueil des lois assyriennes, ce droit n'est pas prouvé, bien qu'il paraisse probable.

Nous avons déjà dit qu'il existait une classe spéciale de femmes, celle des prêtresses et hiérodules. On lira avec profit l'étude que le Dr van Praag consacre à la situation de ces femmes (p. 51-76). Les problèmes qui les concernent sont épineux. Notons d'abord que, malgré les travaux excellents et nombreux faits sur ce sujet, tout n'est pas encore clair, même sur le sens des noms de toutes ces catégories de prêtresses et hiérodules. On a même parfois nié qu'il s'agisse, pour l'un ou l'autre de ces termes, vraiment de prêtresses et soutenu que nous aurions là des désignations d'états conjugaux (première épouse, épouse, concubine ordinaire, extraordinaire, etc.). Les deux hypothèses s'excluent-elles complètement ? En tout cas, le Dr. van Praag admet que fondamentalement ces termes désignent des prêtresses, pour la plupart. C'est important surtout pour la *naṭītum* et la *šugītum*. En dehors du droit matrimonial, dit le Dr. van Praag, d'accord avec M. Landsberger, ces mots désignent deux classes de prêtresses ; en droit matrimonial nous voyons la *šugītum* comme seconde épouse lorsque, et seulement lorsque, la *naṭītum* est première épouse. Nous n'entrerons pas dans la nomenclature des autres termes. Mentionnons seulement la *qadištum*. Est-elle une prostituée comme la *qedēšā* de l'Ancien Testament ? L'utilisation de ces femmes comme nourrices, qui est certaine, l'appel à leur témoignage, comme à des "experts" en cette fonction, selon une interprétation possible, mais pas absolument assurée, de M. Schorr, tout cela nous invite à la prudence dans la traduction et les rapprochements.

Les prêtresses et hiérodules pouvaient-elles se marier ? Pouvaient-elles avoir des enfants ? Pour le mariage il semble que (sauf à l'*ēntu* et, selon l'opinion de M. Koschaker, à la *naṭītum* de Šamaš) le mariage était permis. Pour le droit d'avoir des enfants à elles, c'est moins certain et cela a fait l'objet de multiples discussions. Du fait que pour la *naṭītum* le CH n'emploie pas le verbe *walādum* (enfanter) mais dit *ušaršišu* "elle lui procure, fait avoir", (à son mari) des enfants, on a supposé que ces prêtresses ne pouvaient avoir des enfants à elles, naturellement, mais seulement légalement, soit en fournissant une concubine au mari, soit par adoption. Que l'on se souvienne de Sara ou des femmes de Jacob. Que l'on pense à ces esclaves-concubines, enfantant sur les genoux de leur maîtresse, selon l'expression connue. Telle est l'opinion la plus commune, spécialement pour les *naṭītu*. On a même pensé que ces prêtresses étaient rendues stériles artificiellement (hypothèse émise autrefois, par M. Landsberger, mais qu'il a abandonnée), ou obligées à des rapports sexuels dénaturés. Le Dr. van Praag n'admet aucune de ces suppositions et présente toute une série d'arguments contre elles. Quant à la *naṭītum* de Šamaš à laquelle selon Mr. Koschaker le mariage même aurait été interdit, le Dr. van Praag ne croit pas à cette interdiction pas plus qu'à celle d'avoir des enfants. Toutefois, il accorde que dans l'état actuel de nos connaissances, il est bien malaisé

d'arriver à une certitude. Tout ce que nous dirons, c'est que les opinions de l'auteur peuvent très bien se défendre.

Un problème non moins difficile, mais nécessaire à élucider avant d'arriver au mariage proprement dit, est celui des classes sociales en Babylonie et en Assyrie. C'est ici que se fait sentir avec toute son acuité le manque d'une terminologie précise tant dans le Code ou les Lois que dans les documents, et le manque aussi d'un système uniforme, d'une véritable systématisation juridique. Quiconque s'est occupé de ces textes s'est heurté fréquemment à ces deux difficultés. L'auteur les a soulignées avec soin et même un certain humour.

Si, en gros, il semble avéré qu'à Babylone, il y ait eu trois classes sociales : l'*awīlum,* le *muškēnum,* le *wardum,* s'il est vrai que souvent, *mār awīlim* signifie, selon un usage normal en sémitique, un membre de la classe des *awīlū,* il est non moins avéré que ni *awīlum,* ni *muškēnum,* ni *mār awīlim,* ni *aššat awīlim* etc... n'ont un sens absolument unique et constant. *Awīlum* peut signifier " un membre de la classe des *awīlū* ", ou simplement " quelqu'un ". *Muškēnum* signifie " un membre de la deuxième classe sociale " ou simplement un " sujet de Babylone " (comme l'a montré M. Landsberger) et ainsi du reste. Quant à la raison d'être des deux classes d'hommes libres, quant à la possibilité ou non de passer de l'une à l'autre, nous jouissons sur ces points d'uue parfaite ignorance.

Les esclaves, eux, étaient des biens du maître et leur situation par suite très inférieure. Le droit babylonien considère le tort qu'on peut leur faire comme un simple préjudice à leur valeur en tant que propriété. Pourtant les esclaves avaient des droits et pouvaient se marier. Leur état est donc supérieur à celui des esclaves à Rome dont le *contubernium* n'avait pas de conséquences juridiques. La femme esclave qui avait donné des enfants à son maître, est aussi protégée par la loi. L'affranchissement des esclaves est prévu, comme la possibilité pour un homme libre de devenir esclave. Ce n'était donc pas une classe fermée ; il y avait comme le dit le Dr. van Praag, un contact (nous ajouterions une circulation, un échange, un brassage) constant et intense entre les classes libres et les esclaves. " Ce contact aura certainement contribué beaucoup à rendre la législation des esclaves assez favorable ".

Si nous passons en Assyrie, nous constatons que nos connaissances sont encore moindres. La seule chose certaine, c'est qu'il y avait des hommes libres et des esclaves. Mais que signifie *amēlu aššurāiau* ou *sinništu aššurāītu*? Dénote-t-il la nationalité comme le veut M. Jacob, ou une classe sociale, comme le supposent MM. Driver et Miles? Peut-être (dirons-nous : plus probablement?), l'un et l'autre, comme le pense le Dr. van Praag et cela selon les contextes.

Signalons que la discussion sur *aššurāiau* et *aššurāītu* amène l'auteur, à propos des personnes pouvant être mises en gage, à discuter une partie de la terminologie pour les gages, les prêts, les intérêts, etc... et la situation qui découle, pour les diverses catégories de personnes, de la prise en gage, en dette, etc... Ainsi se trouvent expliqués les termes de droit assyrien : *šapartu, ḫubullû* (différent du *ḫubūlu* et *ṣiptu* du droit susien) les expressions *kī ḫubullī, kī kaspī, kī šaparte* et la formule babylonienne *ana kiššatim.*

Après toutes ces explications préliminaires nécessaires, l'auteur en vient à l'étude de l'acte matrimonial (p. 77-107). Celui-ci n'étant généralement pas de type bilatéral, l'appellation "acte" paraît mieux lui convenir que celui de "contrat". Le fait et les témoins de ce fait sont ce qu'il y a de plus important en lui.

Habituellement, en droit babylonien, le fils est représenté par son père, parfois par ses deux parents, mais il arrive qu'il agisse par lui-même. En Assyrie, la moindre proportion d'actes où le fils agit par lui-même laisserait supposer qu'il ne le fait que si son père est mort. Tout cela conduit à rejeter la notion d'un droit vraiment "patriarcal". La fille, elle, doit être représentée à Babylone, mais pas nécessairement par son père. Pour les veuves, la représentation n'est pas nécessaire. A Suse toute femme peut contracter elle-même son mariage.

En Assyrie, c'est normalement le père qui représente son fils ou sa fille. Néanmoins, pour le fils, probablement après la mort du père, il y a possibilité de contracter lui-même. Pour la femme, au contraire, sauf cas spéciaux, il faut un agent légal, mais c'est devenu une simple formalité, puisque n'importe qui peut accomplir cette fonction.

Une institution curieuse du droit assyro-babylonien est celle de l'adoption matrimoniale. Un premier type est l'adoption *ana martūti*: (comme fille): la jeune fille est adoptée avec obligation, pour celui qui devient son père adoptif, de la marier dans sa famille ou au dehors convenablement et honorablement. Il semble que le motif soit surtout d'ordre économique: avoir la dot tout de suite et profiter du travail d'une personne trop jeune pour être donnée immédiatement en mariage effectif. Il faut distinguer cette adoption avec une sorte de mariage réel, mais en quelque sorte suspendu et non déterminé, d'une adoption ordinaire où est ajoutée une garantie pour le mariage futur. Un autre type est le mariage *ana kallatūti*: (comme belle-fille) où la jeune fille devra être donnée en mariage dans la famille de l'adoptant ou à un des ses appartenants, c'est-à-dire à quelqu'un de sa maison. L'adoption à la fois *ana martūti ū kallatūti*, est pour nous moins claire. L'auteur suppose qu'étant primitivement *ana kallatūti* dans l'intention de l'adoptant, celui-ci veut pourtant se réserver, le cas échéant, la plus grande liberté que donne l'acte *ana martūti*. Opinion fort probable.

Quant à l'adoption *ana aḫatūti* (comme sœur), jusqu'ici inconnue à Babylone mais fréquente à Nuzi, on connaît les interprétations différentes de M. Koschaker et du Dr. H. Lewy.

La nature de l'adoption matrimoniale est fort intéressante. Dans l'acte matrimonial ordinaire, les époux sont déterminés, et cela par l'acte lui-même, et ainsi, connus au moment du mariage contracté. Dans l'adoption matrimoniale, l'adoptant indiquera plus tard lequel, parmi ceux qu'il a le droit de choisir, consommera le mariage et deviendra l'époux de la jeune fille. Ainsi il paraît probable que s'il y a eu un acte d'adoption matrimoniale, un acte matrimonial subséquent n'est pas nécessaire, car, selon l'interprétation de l'auteur, le mariage existe déjà suspensivement et indéterminativement et c'est la consommation qui, à la fois, l'actualise et le détermine. Ceci concorde avec la théorie générale de l'auteur sur la nature du mariage assyro-babylonien.

Cet usage est fréquent à Nuzi, beaucoup moins ailleurs. Il va sans dire que si dans l'acte le mari est déterminé, nous n'avons plus un acte d'adoption matrimoniale, au sens indiqué plus haut, mais un acte normal de mariage ou de promesse de mariage selon les cas, même s'il stipule une consommation différée.

A l'époque sumérienne le mariage est un ordre public et se contracte devant deux juges et un commissaire. A Babylone et en Assyrie, aux époques classiques, il n'y a pas intervention des autorités publiques. Le droit assyro-babylonien exige seulement pour le mariage un écrit qui en constituera la preuve. Cette preuve écrite, en droit babylonien, est appelée *riksātum* (1), en droit assyrien *riksu*. Ces termes paraissent devoir s'entendre au sens général d' "attestation" écrite, et non au sens plus restreint de "contrat ,, ou encore plus restreint de "contrat de mariage", contrairement à des opinions assez largement répandues. Les actes matrimoniaux ne contiennent qu'exceptionnellement des stipulations, et ne sont habituellement qu'une simple déclaration. Le mariage assyro-babylonien, comme l'a montré le Dr. van Praag, a comme élément constitutif la "copula carnalis" faite avec l'intention matrimontale. Il faut donc que cette intention soit prouvée. Elle l'est, à l'époque du CH et du recueil des lois assyriennes, par le document écrit; elle semble, dans l'opinion de l'auteur, l'avoir été primitivement par l'acceptation de dons (origine de la *tirḫatu* et autres), ou l'échange de dons. (système compliqué de dations multiples et réciproques), cette acceptation ou cet échange restant au moins en partie à l'époque classique, bien qu'ayant perdu sa force originelle.

L'auteur donne un exemple pour sa thèse, en le prenant dans le droit cappadocien : TC 67 (E. L. I. 1). Celui-ci, même en tenant compte de quelques incertitudes d'interprétation, montre bien la valeur probatoire de l'écrit à cette époque. C'est un acte unilatéral par lequel un homme déclare qu'il prend une femme comme épouse et fixe les conditions, admettant que si dans les deux mois il n'a pas lui-même observé les clauses, il perd ses propres droits sur la femme. Le document sert donc à montrer l'intention matrimoniale du marié pour le jour où il consommera le mariage.

D'après le recueil de lois assyriennes, la preuve écrite n'est pas requise pour la veuve (*almattu*) ; la mention de ce cas semble prouver qu'elle l'était pour les autres. Pour une veuve, la simple cohabitation pendant deux ans produit, sans qu'il y ait besoin de *riksu*, un mariage valable. Il s'agit d'une veuve (*almattu*) au sens légal du terme, car toute femme dont le mari est mort n'est pas veuve en droit assyrien, mais seulement celle qui, ayant perdu son mari, n'a ni beau-père, ni fils capables de l'entretenir, et dont le mariage avait été consommé. Ainsi seulement est-elle une femme sans liens avec une famille. Il y a encore quelques exceptions ; la plus remarquable est celle de l'*esirtu*. Ce mot désigne une sorte de concubine, comme le pense l'auteur après M. Koschaker et M. Landsberger ; d'autres veulent préciser

(1) Ce mot est un pluriel. Il nous semble préférable dans un exposé d'employer la forme du nominatif et non celle des cas obliques *riksātim*, comme le fait l'auteur.

et voient dans l'*esirtu*, une captive de guerre devenue concubine. Pour elle, qui n'a pas de répondant, il suffira de la voiler devant témoins, en déclarant qu'on veut la prendre pour femme, et elle devient de ce fait juridiquement épouse.

Un cas très curieux est celui de la jeune fille " engagée " chez un créancier : le premier venu paraît pouvoir jouer le rôle de donneur en mariage. Ce paragraphe 40 du recueil des lois assyriennes (1) laisse bien des incertitudes, mais on peut le mentionner, comme le dit l'auteur, " pour faire ressortir cette vérité que, en droit ancien, un contrat pouvait être valable, du moment qu'il était conçu dans les formes requises, sans que l'on se soit préoccupé de la compétence des parties qui y avaient concouru ". C'est une des conclusions importantes que nous tirons du § 40 (*Recueil de lois assyriennes*).

L'institution du lévirat (p. 108-127) et celle du sororat existent-elles en droit assyro-babylonien ? Le sororat (terme formé par M. Frazer) est l'usage selon lequel un homme a le droit ou le devoir d'épouser une sœur de sa femme défunte. A distinguer d'une autre usage du même terme : mariage d'un homme avec plusieurs sœurs à la fois. Le sororat n'a certainement pas existé en droit assyro-babylonien ; en droit babylonien le lévirat non plus. En droit assyrien il y a eu un lévirat sous les conditions suivantes ainsi résumées par l'auteur : " Une veuve sans enfants qui avait un beau-père était donnée en mariage par celui-ci à un autre de ses fils, et cela indépendamment de la question si le mariage du fils avait été consommé ou non ". Remarquons d'abord que dans la formule le mot " veuve " est pris au sens moderne et non au sens juridique assyrien. Si elle a un beau-père, elle n'est pas une *almattu* strictement. Remarquons aussi que c'est sur la dernière clause : mariage consommé, que le Dr. van Praag se sépare de M. Koschaker qui suppose qu'il y a eu seulement un lévirat des fiancés. Quant à l'explication du lévirat, l'auteur, n'admettant pas de mariage par achat même fictif, ne veut pas expliquer le lévirat comme venant d'un droit de patrimoine ; pour lui il relève du caractère essentiellement familial du mariage.

Cette thèse va commander toute l'interprétation de l'auteur au sujet des dons nuptiaux (pag. 128-180) comme du " domicile " de la femme (pages 181-192).

Tout d'abord la *tirḫātu*. L'auteur, contre M. David, maintient *tirḫātu* avec *a* long (2). Il voit dans ce qui correspond à la *tirḫātu* en droit sumé-

(1) Le docteur van Praag cite le recueil de lois assyriennes d'après la division en paragraphes de l'édition Scheil. Il y a un décalage d'un paragraphe avec l'édition Driver et Miles.

(2) *Tirḫatu*. – Nul n'ignore les controverses sur l'étymologie, le sens exact et l'orthographe de ce mot. Le fait d'écrire *tirḫatu* avec " *a* " bref ou *tirḫātu* avec " *a* " long suppose déjà une première prise de position. L'auteur ayant choisi l'orthographe avec *a* long, nous adoptons dans ce compte rendu la même manière d'écrire, sans que cela indique que nous nous rallions à l'une ou l'autre hypothèse, car à notre avis, aucune, actuel-

rien : níg - mí - ús - sá et kù - dam - tuk, un don offert par le marié à la mariée et ayant un rapport avec les relations sexuelles entre époux mais rejette l'hypothèse de M. van der Meer d'un *pretium virginitatis*.

De même en droit babylonien le Dr. van Praag fait valoir un grand nombre d'arguments qui lui permettent, pense-t-il, de conclure, contre les opinions de nombreux auteurs, que la *tirḫātu* ne peut être ni un *pretium virginitatis*, ni plus généralement un prix de la mariée, ni un dédommagement payé pour que les enfants fassent partie de la famille du père, ni une compensation pour l'éducation de la mariée et la perte éprouvée par sa famille, en se privant d'elle, ni la création d'un lien magique par la livraison de quelque chose d'intime.

La *tirḫātu* aurait été plutôt un don probatoire. Cela rentrerait dans les systèmes anciens basés sur le principe " non consensu sed re contrahitur ". Primitivement lorsque l'écriture jouait un rôle moindre, ces systèmes exigeaient pour la validité et la preuve possible du contrat que l'une des parties offrît à l'autre un objet si infime qu'il puisse être, ou que l'on échangeât des dons. Ils l'exigeaient même si le contrat ou l'acte n'avait pas comme but un échange d'objets. Comme le dit l'auteur, cela rend visible la conclusion du contrat, le rend palpable à tous. C'est une " Gedächtnishilfe " pour prendre la terminologie de M. Thurnwald. Cela explique pourquoi ces dations symboliques sont si répandues : tradition d'une motte de terre, d'un manteau, d'une sandale, d'un animal, d'une touffe de cheveux, ou de poils de barbe, d'une petite somme (la *tirḫātu* babylonienne d'une fille noble ou même royale n'atteint souvent pas le dixième du prix d'un esclave). Cela explique aussi pourquoi il y a des dations réciproques qui ont l'air bien embrouillées et inutiles. On comprend aussi pourquoi à l'époque du CH où la preuve peut être faite par l'acte matrimonial lui-même (*riksātum*), la *tirḫātu* n'est pas obligatoire. Pour résumer : la *tirḫātu* est une *arrha confirmatoria* et, comme l'acte matrimonial, elle a pour but de prouver, selon la formule de l'auteur, que la " copula carnalis " a bien lieu en vertu du contrat conclu et prouvé, préalablement, par le don.

Avec raison l'auteur se défend de prétendre que cette théorie vaut toujours et partout où il y a don accompagnant la stipulation matrimoniale. Que, chez d'autres peuples, l'une ou l'autre ou plusieurs des explications données plus haut soient valables, c'est possible. Que, chez les Babyloniens eux-mêmes, plusieurs notions se soient mêlées, que surtout, avec l'augmentation de la richesse comme de l'esprit d'ostentation des familles riches tendant à donner une plus grande valeur à la *tirḫātu*, celle-ci ait perdu de son caractère et soit arrivé à être une donation et non plus une simple dation symbolique et probatoire, l'auteur le concède. Il affirme cependant que cette valeur probatoire était le sens primitif de la *tirḫātu* et que si ce sens s'était obscurci ou partiellement dénaturé, il n'a jamais été complètement perdu. Telle est la thèse que l'auteur offre à nos méditations et discussions sur le

---

lement, ne s'impose de manière décisive. Nous pencherions plutôt personnellement, pour *tirḫatu* avec *a* bref et l'explication que suppose cette orthographe.

sujet si passionnant de la *tirḫātu* babylonienne et aussi de la *tirḫātu* assyrienne (1).

Il interprète, en effet, de même la *tirḫātu* assyrienne comme une arrha probatoria, et non une arrha sponsalitia. En droit assyrien la principale différence, d'avec le système babylonien, est que la *tirḫātu*, au lieu d'être payée au père de la fiancée, est donnée à la femme elle-même. Les partisans du mariage par achat voient là un progrès sur l'état babylonien : on est arrivé au terme de l'évolution, le prix d'achat se trouvant transformé en donation nuptiale. L'auteur est d'accord sur le point d'arrivée en partie : la *tirḫātu* prend l'apparence souvent et est parfois comprise comme à Babylone dans le sens d'une donation : il accepte une évolution, mais nie le point de départ. Ce n'est pas de l'achat mais de la " probatio " que l'on est parti, et l'évolution et son aboutissement prouve ce caractère premier probatoire qui se maintient (2).

Quant aux autres dations, mentionnons le *nudunnû* en droit babylonien, qui est un don fait par le mari à sa femme. Ce don n'est pas obligatoire :

(1) Dans les *Lettres des archives royales de Mari* publiées jusqu'ici (TCL XXII et XXIII = ARM I et II), nous avons quelques renseignements sur la *tirḫātu* à Mari. La lettre TCL XXII 46 traite de la *tirḫātu* de la fille d'Išḫi-Adad et de diverses dispositions financières prises à ce sujet par Samsi-Adad, roi d'Assyrie, dont il informe son fils Iasmaḫ-Adad, vice-roi de Mari. La lettre TCL XXII 77 parle également de la *tirḫātu* et nous apprend que la fille d'Išḫi Adad, roi de Qaṭnan, a été choisie par Samsi-Adad pour Iasmaḫ-Adad (*akkašim* = *ana kašim* pour toi) et cela représente une alliance glorieuse entre deux maisons qui jouissent d'un grand renom (77, 9-10). Cette fille d'Išḫi-Adad est-elle celle dont parle Išḫi-Adad lui-même dans une lettre à Iasmaḫ-Adad en des lignes d'une délicieuse affection paternelle (TCL XXIII 51 : 18 sqq.) ? Voir aussi TCL XXIII 40 : *tirḫātu* versée par Išme-Dagan à Zazia à l'occasion du mariage de son fils Mutaškur avec la fille de Zazia.

(2) Une question analogue se pose pour les traités internationaux. Chez les anciens la validité, la perfection juridique, du traité provenait-elle de l'acte écrit, stipulatoire, accepté par les parties, ou bien des serments (prise ou échange de gage) accompagnant l'énonciation des clauses et de l'ensemble des cérémonies, dont l'acte écrit est un mémorandum, une attestation destinée à assurer la permanence, à vaincre le temps, l'oubli ou la mauvaise foi ? Il semble bien que d'abord c'était la célébration du contrat, enregistrée par l'acte-témoin qui était efficace, et que plus tard cette efficacité ait passé à l'attestation écrite, devenue par elle-même porteuse de la validité. Le " moment " juridique du traité tend à être de moins en moins la mise en scène du serment contractuel, des gages pris ou échangés, et de plus en plus l'acte écrit lui-même paraphé, signé, ratifié, rendu définitif par l'échange des " instruments ". Evolution historique de la pensée juridique en général, et aussi évolution particulière pour chaque traité donné, où, au fur et à mesure que le temps passe, l'attestation écrite, restant seule preuve de la réalité du contrat, prend une importance croissante puis unique. L'histoire du droit montre cette évolution et l'existence de formes mixtes.

Cette question a été posée et étudiée du point de vue des traités hittites par S. Furlani en son étude *Osservazioni sui trattati internazionali hittiti*, dans *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, Fasc. I 1945, pages 14 s.

C'est cette même évolution que suppose le Dr. van Praag pour l'acte matrimonial, le rôle de la *tirḫātu*, et des *riksātum*.

il a pour but de servir à l'entretien de la femme, au cas où elle deviendrait veuve, tant qu'elle ne se remarierait pas. A défaut de *nudunnû* la veuve hérite comme un fils héritier. En cas de remariage, elle perd le *nudunnû* ou l'héritage qui le remplace.

S'il est facile en droit babylonien de distinguer la *tirḫātu* du *nudunnû*, puisque l'une se paie au père de la femme et l'autre à la femme elle-même, ce l'est moins en droit assyrien puisque les deux se donnent à la femme. L'auteur fait cependant remarquer que malgré cette similarité les deux termes *tirḫātu* et *nudunnû* ne peuvent être synonymes comme le veulent certains. Le *Recueil de lois assyriennes* 28 et 39 (selon Driver et Miles 27 et 38) montre que ces dations suivent des règles différentes. Il reste, il est vrai, Recueil 33 (Driver et Miles 32) qui n'est ni facile à traduire ni clair à interpréter, avec ses incertitudes de lecture, de construction, et ses permansifs féminins bien peu complaisants pourl es pauvres déchiffreurs. Aussi y a-t-il à peu près autant de traductions différentes que de traducteurs. Le lecteur pourra choisir ou trouver mieux, mais il est évident que, d'un texte incertain, on ne peut rien tirer de sûr.

En dehors du *nudunnû* il existe en droit assyrien, les *dumāqi*, ornements qu'un mari fait porter à sa femme et qui d'après l'interprétation, probable, de l'auteur, continuent à appartenir au mari.

Nous en venons à la *šeriqtu* babylonienne et au *širqu* assyrien. En droit la *šeriqtu* provient du père de la femme et tient lieu d'hoirie. Si la femme ne l'a pas reçue, elle a droit à sa part de l'héritage paternel. La *šeriqtu* est la propriété de la femme, qui pourtant ne peut l'aliéner. Probablement était-elle administrée par le mari. A la mort de la mère la *šeriqtu* va aux enfants, mais d'après l'auteur, s'appuyant sur CH 167, le mari dans ce cas encore en garde l'administration. Selon CH 163, si la femme meurt sans enfants, la *šeriqtu* doit être restituée à la famille de la femme. C'est normal, le mari et les siens n'ont plus aucun droit. Le mari pendant son administration pouvait-il tirer des fruits de sa gestion? Bien sûr, car, selon l'opinion de MM. Driver et Miles à laquelle le Dr. van Praag souscrit, les Babyloniens ne faisaient guère ou pas du tout de différence entre administration et usufruit. La seule limite pour le mari était l'interdiction d'aliéner. Chose curieuse : les documents juridiques n'emploient pas le mot *šeriqtu* ; la dot est chez eux appelée *nudunnû*.

En droit assyrien nous avons le *širqu*. Les règles générales en sont les mêmes que pour la *šeriqtu* babylonienne, mais le droit assyrien est plus précis et met en œuvre toutes ses ressources pour qu'il ne se produise pas de confusion entre les biens personnels du mari et ceux de sa femme dont il n'a que l'administration. Toutefois, la fin de *Recueil de lois assyriennes* 30, ne pouvant être traduite, ni interprétée, par suite, avec certitude, nous manquons de renseignements importants et nos notions sur le *širqu* restent incomplètes.

Une question de tout premier ordre, car elle entraîne beaucoup de conséquences et met en œuvre beaucoup d'hypothèses, est celle du domicile conjugal, spécialement en droit assyrien. Le fait que parfois la femme restait dans sa famille, où elle était " visitée " par son mari, suppose-t-il l'existence de deux types de mariage en Assyrie?

Cuq pense qu'il y avait deux mariages en Assyrie : l'un "cum manu", l'autre "sine manu". Dans le premier il y aurait eu *širqu*, dans le second simple *nudunnû*.

M. Koschaker admet, lui aussi, deux types de mariage : l'un avec puissance maritale (manus) complète, l'autre avec manus acquise seulement partiellement. Cette dernière forme serait plus ancienne, d'après les données de la sociologie comparée, car le mariage patriarcal aurait souvent été précédé de mariages moins rigides. M. Koschaker se base surtout sur *Recueil* 33 (Driver et Miles 32) où il suppose qu'il y aurait eu originellement *tirḫātu* au lieu de *nudunnû*. Pour lui dans le type avec "manus" il y avait un paiement établissant des "fiançailles" puis une "traditio puellae". Dans l'autre type de mariage la "traditio" n'aurait pas eu lieu. La loi *Recueil* 33 aurait eu pour but d'insérer le droit patriarcal de la responsabilité féminine dans ce système où il n'a pas de place naturelle, l'établissant et la faisant commencer à la dation et non à la "traditio" qui n'avait pas lieu dans cette sorte de mariage. C'est une hypothèse, et M. Koschaker en reconnaît lui-même les difficultés. Tout cela viendrait, dit-il, sous toute réserve, du caractère hybride de ce mariage assyrien, matrilocal avec éléments patriarcaux infiltrés.

M. Ring développe cette théorie. Il pense que ce type de mariage était le mariage habituel en Assyrie, et le regarde comme matriarcal : la femme demeurant dans sa famille, et pourtant déjà patriarcal puisque les enfants n'appartiennent pas à la ligne maternelle mais bien paternelle.

M. David explique ce type par le mariage *errēbu*. Le mari aurait été adopté dans la famille de la femme, par suite nous ne sommes plus en présence d'un mariage matriarcal, ni même matrilocal, sauf matériellement, puisque si la femme reste dans sa famille, c'est que le mari lui-même devient membre de cette famille. L'auteur reconnaît que cette combinaison d'adoption et de mariage a parfois existé : nous en avons des exemples certains, mais il se refuse à y voir une explication valable pour tous les cas. Nous avons des preuves établissant que le mari d'une femme ainsi domiciliée chez elle n'est pas adopté, mais garde sa propre famille et aussi que la femme appartient à celle de son mari, malgré son domicile.

MM. Driver et Miles, à l'opposé, pensent qu'il n'y a qu'une sorte de mariage assyrien. Ils ne voient dans le fait que la femme continue à habiter parfois dans sa famille qu'une circonstance accidentelle et rare. C'est une solution, non une forme spéciale de mariage, solution normalement temporaire, dont les lois s'efforcent de régler les conditions, et qui est choisie pour des raisons économiques ou sociales que MM. Driver et Miles tentent de pénétrer.

L'auteur, lui, rejette toute théorie basée sur la "manus", ou sur le droit matriarcal, ou sur une succession de droits plus souples aboutissant plus tard à un droit patriarcal. D'accord avec MM. Driver et Miles sur le point qu'il n'y a qu'un seul type de mariage assyrien, il refuse leurs considérants, arguments et rapprochements, ceux qu'ils font ou qu'ils pourraient faire et qui supposent un système patriarcal. La distinction des mariages *ba'al* où la femme suivait son mari, et *sadica* des anciens Arabes, si elle a existé, ne saurait expliquer notre cas. Pour l'auteur il n'y a ni patriarcat, ni

matriarcat, ni généralisation du mariage *errēbu*. Tout repose, pour lui, sur la distinction entre le mariage conclu et le mariage consommé, la consommation pouvant avoir lieu chez la femme ou chez le mari, plus tôt ou plus tard sans que la question domicile change la nature du mariage lui-même. Il n'y a pas de " traditio puellae ". Le verbe *tadānu* des lois assyriennes signifierait seulement " rendre le mariage possible en permettant la ' copula carnalis ' ". Il signifierait donc " donner en mariage " la femme et cela n'importe où elle habite, sans connoter une " traditio ". Ce terme s'emploie aussi dans les textes d'Arrapḫa aussi bien pour le mariage normal que pour le contrat *ana kallatūti*. Dans *Recueil* 44, le père peut donner sa fille en mariage à un garçon de moins de dix ans : il permet et promet la consommation qui aura lieu plus tard. La loi *Recueil* 31 est aussi apportée par l'auteur en confirmation de cette vue : la veuve du fils défunt est donnée à un autre fils, et cela non par son père, chez qui elle habite, mais par son beau-père à la famille de qui elle appartient déjà.

L'auteur étend son explication au droit babylonien. Bien que celui-ci parle beaucoup moins de cas où la femme n'habite pas chez son mari, il y a des indices pourtant que c'était possible. Par exemple, le lettre CT 29. 12 (B. B. 125) : que l'on interprête *kallātu* par fiancée, ou par belle-fille, paraît fournir une preuve pour l'opinion de l'auteur.

Après le mariage, le divorce (p. 193-204) ! Le droit assyro-babylonien reconnaît-il le divorce et dans quelles conditions ? Il le reconnaît mais surtout sous la forme de la répudiation : renvoi de la femme.

En droit babylonien la femme pouvait être répudiée et dans ce cas, il lui était permis de se remarier. Les enfants, sauf dans des cas spéciaux, sont élevés par leur mère, ce qui paraît bien un argument contre une conception patriarcale du mariage.

La femme (dans le CH il s'agit d'une *naṭītum* ou d'une *šugētum*) peut reprendre sa *šeriqtu*, et elle a en outre la moitié des biens.

La femme qui n'a pas d'enfants reçoit un *uzubbû*. Cet *uzubbû* est formé de la *tirḫātu* ou de son équivalent et parfois d'une somme prévue par l'acte matrimonial.

Le droit sumérien connaissait ce k ù - d a m - t a g$_4$, argent du délaissement de l'épouse. Il imposait une répudiation solennelle dans laquelle le mari coupait l'ourlet (*sissiktu*) du vêtement de sa femme. L'ourlet symbolise et caractérise la personnalité, selon la remarque de M. Koschaker. Celui-ci a admirablement étudié la symbolique du vêtement dans les textes juridiques. Que l'on se rapporte à ses mémoires : *Über einige griechische Rechtsurkunden aus den östlichen Randgebieten des Hellenismus*, Leipzig 1931, p. 111 et ss. et *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der Amarna-Zeit*, Leipzig 1928, p. 28, et la communication qu'il a faite au XXe Congrès des Orientalistes à Bruxelles, septembre 1938. Dans des textes cappadociens on voit un personnage saisir le *sīkum* de son adversaire. *Sikum* paraît bien, suivant l'opinion de M. Landsberger, être un synonyme de *sissiktum* et signifier l'ourlet et la frange. Les lettres de Mari montrent l'acte de lier la frange des vêtements, intervenir dans les cérémonies d'alliance ou " d'agréments " internationaux. Dans la lettre TCL XXIII 71 les lignes 13-15

ù sí-sí-ik-ti / it-ti lú-ká-dingir-ra^{ki} / *a-ḫi ir-ku-ús* « et mon frère a lié la frange (fait alliance) avec l'homme (dans la terminologie de Mari = le roi) de Babylone » présentent un sens tout à fait clair et en harmonie avec le contexte. Au contraire dans la lettre TCL XXIII 128.7 le mot *sikkum* qui est presque assuré n'est pas aussi limpide : 7 : 2 DUMU.MEŠ *ši-ip-ri ša sí-ik-ki iš-tu ma-ḫa-ar... a-na Mari*^{ki} *a-na ṣe-er / be-li-ia il-li-ku-nim* « 2 courriers de *sikkum* de chez... sont venus à Mari auprès de mon Seigneur ».

De même les expressions : *qaran ṣubāt* X *ṣabātum* (prendre la corne, le pan du vêtement de X) signifie être fidèle, *qaran ṣubāt X wuššurum* (abandonner le pan du vêtement de X) être infidèle à l'alliance avec X. Voir G. Dossin, dans *Revue Hittite et Asianique* V 35-36 (1939) p. 70 : une lettre et plusieurs fragments ; l'article renvoie aussi aux mémoires de M. Koschaker cités plus haut, et à celui de J. Lewy RHR 1934 II, p. 31 ss. M. J. Lewy dans ce mémoire sur les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament, qui est de toute première importance, montre ce rôle du pan de manteau dans nos textes juridiques et dans plusieurs épisodes bibliques où il signifie " tout ce qui constitue la personnalité de l'homme ". Mentionnons encore le manteau du roi d'Assyrie qui remplace le roi dans certaines cérémonies. (Voir les textes dans la correspondance des Sargonides, cités et utilisés par M. Labat dans son livre *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne.*)

Après ces quelques renseignements sur cette question de symbolique juridique, auxquels nous invitait le droit sumérien, revenons à nos problèmes du divorce.

A Babylone, nous savons que la femme divorcée reçoit ce qui lui est dû (*zīqu*) et l'*uzubbû*. Sauf le cas de maladies graves indiquées par CH, les raisons qui permettent la répudiation nous sont inconnues.

Les textes de lois interdisent habituellement à la femme, sauf des cas très restreints, de quitter son mari, et infligent des peines extrêmement sévères. Cependant les actes montrent que la pratique était moins rigoureuse et que parfois la femme pouvait refuser les relations conjugales et même divorcer.

CH 142 nous donnerait des renseignements intéressants si nous pouvions l'interpréter avec certitude. Il y a le permansif *naṣrāt*, dont le sens reste obscur. Si l'on admet la traduction de l'auteur, on conclut que la femme irréprochable, dont le mari aurait eu des torts, pouvait divorcer.

Dans le droit assyrien, à l'époque cappadocienne, le mari peut répudier sa femme en lui donnant une somme d'argent (*eziḫtu*). La femme généralement garde les enfants.

Il en est de même à l'époque du recueil de lois assyriennes. La différence sur la législation du divorce entre le droit assyrien et le droit babylonien semble être que dans le premier le dédommagement ne serait pas payé à la femme elle-même mais à son père, et qu'ainsi l'Assyrienne divorcée serait à la charge de son père. Les lois ne reconnaissent pas à la femme le droit de divorcer elle-même. Quant à la pratique, les témoignages nous manquent.

Les conclusions du Dr. van Praag se résument ainsi : 1°) Dans la société assyro-babylonienne la position de la femme était très libre au point

de vue social et politique. Dans l'ordre matrimonial les droits du mari sont prépondérants. Les lois sont rigoureuses pour la femme. Les actes juridiques montrent, par contre, que la pratique était plus tolérante et plus souple que les lois. Si le droit assyrien nous paraît moins large, c'est en partie que, par manque de documents pratiques, nous ne pouvons le juger que sur les lois elle-mêmes. 2°) La société assyro-babylonienne a connu trois classes sociales. Deux classes d'hommes libres, une d'esclaves. Ceci est certain pour la société babylonienne, presque certain pour l'assyrienne. Les noms de la première et de la dernière catégorie : les *awīli* et les *wardī* sont les mêmes. L'unité de la langue suffit à l'expliquer sans postuler une origine commune. 3°) Un document écrit est généralement exigé pour le mariage. Il a valeur probatoire. Le droit babylonien permet moins facilement de s'en passer, et de recourir à une autre preuve. Le droit assyrien, précisément, permettant dans certains cas de recourir à une autre preuve, met bien en relief le caractère de " preuve ", du document écrit. 4°) Le droit assyrien reconnaît un lévirat limité.

Ceci suppose en Assyrie une plus grande unité de la famille qu'à Babylone. D'autres indices, comme par exemple le fait que le jeune homme ne conclut pas généralement son mariage lui-même, montrent cette plus grande unité de la famille assyrienne.

5°) Selon le droit assyro-babylonien, le mariage s'accompagne de dons nuptiaux. D'après l'auteur, ils ont une valeur probatoire du mariage et sont un reste du temps où le document écrit jouait un rôle nul ou moindre. Ils ont plus tard pu prendre un sens de compensation, de donations, de subsides, d'avances etc..., mais leur fonction première était de " probatio ", pas de " traditio puellae ". 6°) Il n'y a pas deux sortes de mariages. Le " domicile " ne caractérise pas le mariage. Il n'y a ni patriarcat, ni matriarcat. A Babylone et en Assyrie la famille est toujours patrilinéaire. 7°) Le mari peut toujours répudier sa femme, mais doit lui donner une indemnité ou compensation. La femme a droit au divorce. La rareté des actes de divorce si on la compare au nombre élevé des actes de mariage, montre que le divorce n'était pas fréquent.

En somme toute la thèse du Dr. van Praag est dans ce principe qu'il croit avoir prouvé par son ouvrage :

Le point central est la " copula carnalis " qui, exercée avec une intention matrimoniale, fait le mariage. Il faut qu'apparaisse cette intention matrimoniale. Elle apparaît d'abord par les dons, puis par l'acte écrit. Primitivement offre et acceptation des dons suffisaient : la " copula carnalis " venant soit tout de suite, soit plus tard, était matrimoniale. A l'époque historique le document écrit joue ce rôle, les dons nuptiaux sont offerts ou relatés dans l'acte, parfois même manquent. L'endroit où a lieu la consommation est de soi indifférent. Tant que le mariage n'est que conclu et non consommé il ne saurait y avoir adultère de la part de la femme. Il n'y a d'adultère que dans les relations avec une femme mariée dont le mariage a été consommé, du point de vue de l'homme. Le mariage est de tendance monogame, mais mitigée : une femme n'a qu'un mari, un homme n'a qu'une femme principale. Polygamie mais assez restreinte. Liberté sexuelle de l'homme tant qu'il

respecte les droits des autres. Par ailleurs, la position très libre de la femme n'est pas compatible avec une polygynie trop prononcée ou une licence sexuelle dégradante.

On peut accepter ou rejeter la thèse de l'auteur, ses explications ou ses conclusions. On peut les discuter. Il est souhaitable qu'elles suscitent des échanges de vues. On sera toujours obligé de tenir compte de ce livre qui ouvre de riches et intéressantes perspectives pour toute l'histoire des idées et des institutions.

Quelles que soient les divergences des opinions, et les positions contraires que l'on pourrait être amené à prendre, on sera reconnaissant au Dr. van Praag pour son travail consciencieux, pour sa documentation large et précise à la fois, et bien exploitée, pour la manière directe, simple et courtoise avec laquelle il expose ses vues et développe ses arguments. Ceux même qui le critiqueront l'utiliseront. C'est, à notre avis, une belle récompense pour l'auteur d'un ouvrage scientifique.

Rome. R. Follet.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Archäologischer Bericht aus Ägypten

Ursula Schweitzer – Kairo

Ein koptisches Kloster auf der thebanischen Westseite (1)

Im Winter 1947/48 unternahm die Société d'Archéologie Copte zum ersten Mal seit ihrer Gründung im Jahre 1934 die Ausgrabung einer koptischen Niederlassung. Durch die Erzählungen eines Beduinen war man auf Ruinen aufmerksam geworden, die 18 km von Luxor entfernt auf der Westseite des Nils in einem Gebirgstal liegen. Die Arbeiten wurden im Oktober unter Leitung von Herrn Ch. Bachatly begonnen. Schon nach kurzem stellte es sich heraus, dass es sich um das Kloster des Apa Phoebammon aus dem 4. Jahrhundert handelte. Der Name des Klosters war seit längerem bekannt, da er mehrfach auf Ostraka und Papyri erwähnt ist, deren Grossteil im Epiphaniuskloster in Qurna im Jahr 1914 während der Grabungen des Metropolitan Museum of Art entdeckt worden war.

(1) Nach *Progrès ég.* 17. IV. 1948.

Völlig den Blicken verborgen, unter Sand und Felsen begraben, liegt das Kloster in dem halbkreisförmigen Ende eines gewundenen Tales, dessen steil aufstrebende Felswände sich bis zu 25 m Höhe erheben. Es lehnt sich an die Felsen an, in die eine Anzahl von Graffiti eingeschrieben ist. Die anscheinend älteste Inschrift ist rot aufgemalt und besagt:

O Herr, stehe bei | dem Apa Abraham, | Verwalter des Klosters | des hl. Phoebammon, | Abraham: | der Geringe, der Elende, der Demütige. | Betet für ihn! | In Frieden!

Die Inschrift gibt uns den Namen des Klosters wie auch die Tatsache, dass sein Verwalter in der Nähe bestattet sein musste. Untersuchungen, die am Boden unter der Inschrift vorgenommen wurden, förderten aber nur eine eingestürzte Kammer mit Fragmenten von Weinkrügen zu Tage. Im nordöstlichen Teil der Anlage wurden weitere Kammern freigelegt, die (nach den gefundenen Speiseresten und Tierexkrementen zu schliessen) Nebengebäude darstellten. Sowohl die Ställe wie Bäckerei, Tenne und Silos konnten festgestellt werden.

Im Süd-Ost-Teil wurden ein Refektorium, eine Küche und die Mönchszellen ausgegraben. Diese waren nach der Regel des hl. Pachomius angelegt, d. h. gemeinsame Zellen mit zwei bis drei aufgemauerten Betten. Die Wände waren verputzt, getüncht und bemalt, was noch aus Farbspuren zu erkennen ist. Alle Kammern waren durch einen langen und breiten Korridor verbunden, dessen Boden mit roten Ziegeln bedeckt war. Er führte zum Eingang der Kirche, die aber leider ganz zerstört war. Nur die Sitzbänke der Mönche, rotgemalte Kreuze, ein Weihrauchgefäss aus gebranntem Ton und Spuren vom Baptisterium und dem Altar waren noch erhalten. Bei dem letzteren wurden 2 Fragmente eines künstlerisch gut gemalten Freskos entdeckt, das den Apostel Matthäus darstellt.

Auf einem Plateau, das sich in der Mitte des halbkreisförmigen Talendes erhebt, fanden sich zwei mit grosser Sorgfalt mumifizierte Körper. Diese konnten nur die Mumien der beiden Gründer des Klosters sein, von denen der eine wahrscheinlich Apa Abraham gewesen sein dürfte. Alle Sondierungen im Hinblick auf die Begräbnisstätte der übrigen Mönche blieben erfolglos. Hingegen entdeckte man eine alte Wegspur, die das Kloster mit Deir el-Medineh verband, von wo sich die Mönche möglicherweise verpflegt hatten. Da nun gerade in jener Gegend vor einigen Jahren ein koptischer Friedhof gefunden worden ist, wäre es denkbar, dass dieser die letzte Ruhestätte der Mönche bildet.

Papyri wurden (ausser unbedeutenden Fragmenten) nicht gefunden. Anscheinend war das Kloster infolge eines Bergabsturzes absichtlich aufgegeben worden. Dagegen wurden Hunderte von gemalten und gravierten Inschriften und Zeichnungen aufgenommen, die sich vom Eingang des Tales bis ins Innere des Klosters vorfinden und die teils von den Mönchen selbst, teils von Wallfahrern an den Felswänden angebracht worden waren. Einige der Zeichnungen bewahren noch trotz der christlichen Motive die Erinnerung an die altägyptische Vergangenheit.

Personalnachrichten

A. Pohl – Rom

Dr. G. G. Cameron vom Oriental Institute in Chicago geht als Annual Professor 1948-49 an die Baghdad School und übernimmt nachher als Nachfolger L. Watermans den Lehrstuhl für Geschichte des Alten Orients an der University von Michigan (Ann Arbor).

Frl. Dr. M. Cramer hat einen Lehrauftrag für christlich-orientalische Sprachen (insbesondere für Koptisch) an der Universität Münster/Westf. erhalten.

Der Mitarbeiter und Kalligraph des Berliner Ägyptischen Wörterbuchs Dr. W. Erichsen ist Honorar-Professor für Ägyptologie an der Universität Mainz (franz. Zone) geworden. Die Stellung wird von der Dänischen Akademie der Wissenschaften bezahlt.

Dr. T. H. Gaster ist für das Sommersemester an die Theologische Fakultät der Universität Chicago gegangen.

Dr. Th. Jacobsen ist vom 1. Mai d. J. Dekan der humanistischen Fächer (Humanities) in Chicago geworden, seinen Posten als Direktor des Oriental Institute hat Dr. Edgerton übernommen.

Prof. Dr. E. Littmann (Tübingen) ist Anfang Februar d. J. nach Kairo gegangen, wo er für 3 Monate an der Universität Vorlesungen hielt.

Louis Speleers, Konservator an den Musées Royaux d'Art et d'Histoire in Brüssel, ist wegen Erreichung der Altersgrenze in den Ruhestand getreten.

Deutschland. Es besteht die Absicht, in Regensburg (US-Zone) und in Paderborn (Westf.) (britische Zone) neue Universitäten zu gründen, da die Wohnungsverhältnisse der anderen Universitätsstädte, die z. T. sehr zerstört sind, dem Andrang der Studenten nicht genügen. Freilich dürfte es recht schwierig sein, nicht nur die Fachprofessoren zu bekommen, sondern noch mehr die Mittel für die Bibliotheken und die Einrichtung der Institute bereitzustellen.

Berlin. Die Akademie der Wissenschaften will die *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* weiterführen. Der Herausgeber (Prof. E. Ebeling) hofft noch in diesem Jahr (1948) ein Heft von 60-80 S. veröffentlichen zu können.

Das assyrische Wörterbuch des verstobenen Prof. Dr. Br. Meissner befindet sich noch immer in der Hand der "Inneren Mission" (IM). Diese hat auf die wissenschaftlichen Arbeiten Meissners keinerlei vertragliche Rechte (wohl auf die Bibliothek). Sie hat nach dem Tode Meissners

das Mskr. aus Zeuthen (russ. Zone) nach Berlin (wahrscheinlich US-Sektor) gebracht und ist dann (vgl. Or 16 [1947] 552) mit der Berliner Akademie (russ. Sektor) wegen der Herausgabe in Verbindung getreten. Die Berliner Akademie beanspruchte das Mskr. für sich selbst, da sie etwa 24 000 RM (in ungefähr 10 Jahren) für die Arbeit daran ausgegeben habe. Diese Summe (in monatlichen Raten ausgezahlt) ist seinerzeit à fonds perdu für die Hilfsarbeiten (Kontrolle der Stellen, Tippen des Mskrs usw.) gegeben worden. Damit ist aber in keiner Weise die dreissigjährige Arbeit Meissners selbst vergütet worden. Tatsache ist, dass die Verhandlungen der IM mit der Akademie völlig gescheitert sind Somit ist die Zukunft dieses Lebenswerkes ein Jahr nach dem Tode des Verfassers noch völlig ungeklärt, und es besteht die grosse Gefahr, dass das Wörterbuch nach nicht allzulanger Zeit veraltet und damit ganz unnütz wird, zumal es ja nur zur Hälfte vollendet ist.

Göttingen. Das Ägyptologische Seminar der Universität will die Arbeit am Sethe-Nachlass, der verschiedene Fährlichkeiten des Krieges gut überstanden hat, wieder aufnehmen. Zunächst will man die *Urkunden des ägyptischen Altertums* fortsetzen. Für das Mittlere Reich und die 18. Dyn liegt reiches Material vor. Dann sind noch angefangene Kommentare zu einzelnen Totenbuchkapiteln (z. B. Kap. 175) fortzuführen. Die *Thebanischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* liegen bei Prof. H. Junker-Wien. Bereits vor dem Kriege war von Dr. Eberhard Otto die *Topographie des thebanischen Gaues* für den Druck fertiggestellt.

Bücher und Zeitschriften. Von der seit Jahren vergriffenen *Babylonisch-assyrischen Grammatik* A. Ungnad's ist im C. H. Beck'schen Verlage (München) eine Neuauflage in Druck, die von Prof. M. San Nicolò besorgt wird.

Die *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, die von der Görresgesellschaft (gegr. 1876, Sitz Freiburg i. Br.) herausgegeben wurden und auch manche orientalistische Studie veröffentlicht haben, konnten noch nicht wieder aufgenommen werden. Die Görresgesellschaft selbst wurde 1941 von der Geheimen Staatspolizei unterdrückt. Sie konnte leider noch nicht neu errichtet werden, da die militärische Zoneneinteilung die Bildung einer überzonalen Organisation so gut wie unmöglich macht.

Manche Orientalisten dürfte auch das Schicksal und die augenblickliche Lage des Thesaurus Linguae Latinae (Herausgeber Prof. A. Rehm, München) interessieren. Im Jahre 1942 wurde das Zettelmaterial (schätzungsweise 10 Millionen Zettel in 7.000 Kästen) nach dem Benediktinerkloster Scheyern (50 km nördlich von München) verlagert. Im Sommer 1943 folgte auch der Grossteil der Bibliothek des Herausgebers. Alles blieb vollständig erhalten. Unterdessen aber verlangsamte sich die Arbeit durch Einziehung der Mitarbeiter zum Militärdienst, durch die Verlagerung und die damit gegebenen beschränkteren Arbeitsmöglichkeiten. Am 4. XII. 1943 wurde in dem grossen Luftangriff auf Leipzig auch die Druckerei des Teubnerschen Verlags völlig zerstört. Vom 1. X. 1945 bis zum 31. VII. 1946 war von der Militärregierung über die Bayerische Akademie und alle ihr angegliederten Institute eine Arbeitssperre verhängt worden. Nachher wurde die Arbeit wieder aufgenommen. Die verbrannten Bestände sollen möglichst bald nachgedruckt werden, ohne den Fortgang der neuen Hefte zu hemmen.

Im Verlag von H. G. Scholz-Magdeburg (Provinz Sachsen) [russ. Zone] ist die erste Nummer der neuen Heftserie *Kunst und Forschung* [27 × 21 cm] (Herausgeber Dr. Hans-Ioachim Riecke-Magdeburg) erschienen (12 1/2 S. Text, 5 1/2 S. Tafeln [= 39 Abb.]). Der Inhalt des ersten Heftes: W. H. Schuchhardt, *Zur Geschichte der klassischen Archäologie* (S. 1-2); H.-J Riecke, *Über eine weissgrundige attische Lekythos* (2-5); Siegfr. Morenz, *Dargestellte Theologie der alten Ägypter* (6-10); H.-J. Riecke, *Über eine bedeutende Osiris-Statuette* (11-13).

Die *Festschrift Otto Eissfeldt* zum 60. Geburtstage 1. September 1947 dargebracht von Freunden und Verehrern (herausgegeben von Johann Fück) ist im April d. J. im Verlag M. Niemeyer (Halle/Saale) erschienen (RM. 24 –). Sie enthält nach einem kurzen Vorwort des Herausgebers (III) die folgenden Beiträge: A. Alt, *Zwischen Heliopolis und Palmyra* (1-28); Fr. Altheim, *Eine neue Aśoka-Inschrift* (29-46, mit 1 Abb.); W. Baumgartner, *Vom neuen biblisch-aramäischen Wörterbuch* (47-55); A. Bentzen, *Der Tod des Beters in den Psalmen* (57-60); C. Brockelmann, *Kanaanäische Miscellen* [1. *Dialektmischung in Ugarit* — 2. *Die ältesten phönikischen Buchstabeninschriften* — 3. *Zur Sarkophaginschrift des Königs Aḥīrām von Byblos* — 4. *Zur Inschrift des Tabnit*] (61-67). K. Elliger, *Sam'al und Ḥamat in ihrem Verhältnis zu Ḥattina, Unqi und Arpad* [Anhang: *Die vierte Provinz des Jahres 738*] (69-108); J. Friedrich, *Griechisches und Römisches in phönizischem und punischem Gewande* (109-124); J. Fück, *Gedanken zur Methodik des hebräischen Unterrichts* (125-140); M. Müller, *Sprache und Kult* (141-154); A. R. Johnson, *Aspects of the Use of the Terme* פָּנִים *in the Old Testament* (155-159); P. Kahle, *Die Septuaginta. Prinzipielle Erwägungen* (161-180); M. Noth, *Der Schauplatz des Meerwunders* (181-190); H. H. Rowley, *Was Amos a Nabi?* (191-198); W. Rudolph, *Textkritische Anmerkungen zum Richterbuch* (199-212); *Otto Eissfeldt's Schriften* zusammengestellt von R. Sellheim [I. *Die Bibel* – II. *Der Alte Orient* — III. *Vermischtes*] (213-231).

England. In London erschien im Februar dieses Jahres die erste Nummer einer neuen Zeitschrift *The Journal of Jewish Studies* (4 Hefte jährlich 4,50 Doll.). Unter den Beiträgen möchten wir hervorheben: E. Robertson, *The Altar of Earth* (12-21); C. Rabin, *Archaic Vocalisation in Some Biblical Hebrew Names* (22-26); O. S. Rankin, *The Extent of the Influence of the Synagogue Service upon Christian Worship* (27-32); Israel I. Mattuck, *The Mystery of Israel* (55-61), eine Auseinandersetzung mit M. J. Maritain's Philosophie bezüglich des Leidens des Judenvolkes.

Das British Institute of Archaeology in Ankara ist am 15. I. 1948 eröffnet worden. Leitender Direktor ist Prof. J. Garstang.

Iraq. Bei den Ausgrabungen von Tell Harmal ist ein neuer akkadischer Gesetzeskodex gefunden worden, der wohl von Bilalama oder seinem Sohn von Ešnunna herstammt und somit etwa 50 Jahre älter ist als der kürzlich im University Museum zu Philadelphia Pa. entdeckte des Lipit Ištar von Isin (Sumer 4 [1948] 52-54).

R. J. Braidwood gräbt in der Nähe von Kirkuk.

USA. Die American Oriental Society hielt am 30. und 31. März d. J. (Dienstag und Mittwoch der Osterwoche) im Hotel Commodore zu New York ihre 158. Jahresversammlung ab. Unter den Vorträgen

seien einige kurz erwähnt. J. A. Wilson (Bemerkungen zu der Memphisstele Amenophis' II.): In der kürzlich entdeckten Stele Amenophis' II. aus der 18. Dynastie, die einen Bericht über zwei Feldzüge nach Asien enthält, findet sich die früheste Erwähnung der *'Apiru* in ägyptischen Texten. — G. G. Cameron (Die Staatsreligion der alten Perser): Aus den im Schatzhaus des Darius und Xerxes in Persopolis gefundenen elamischen Urkunden, deren Übersetzung jetzt abgeschlossen ist, erhalten wir wichtige Aufschlüsse über die Religion der Achämeniden (z. B. den Gebrauch des *haoma* im Kult) und den Unterschied zwischen dieser Religion nnd der des Zarathustra. — E. Adelaide Hahn (Hattušil III. und Ištar): Der Text, in dem Hattušil III. die gewaltsame Besitzergreifung der Herrschergewalt zu rechtfertigen sucht, ist nicht nur als Selbstverteidigung, sondern noch mehr als Verherrlichung seiner Schutzgöttin Ištar gedacht, der die Verantwortung für seine Handlungen, besonders für seine Erfolge zugeschrieben wird. Im Lichte dieser Idee lässt sich der Text neu übersetzen. — J. J. Obermann (Eine "kananäische" Königsinschrift vom Karatepe) bietet eine erste Lesung und Übersetzung der von H. Th. Bossert gefundenen Inschrift, wobei die Paläographie, Orthographie und die Völker- und Gottesnamen besondere Erwähnung finden. — T. J. Meek (Eine neue Deutung von CḪ § 117-118) legt wegen der bisherigen Schwierigkeiten eine neue Übersetzung dieser beiden §§ vor. — S. N. Kramer (Die Inschrift auf der Kurigalzu-Statue von 'Aqar Qūf) bietet eine vorläufige Übersetzung des schwierigen Textes (jetzt veröffentlicht in *Sumer* 4 [1948] 1-40). — F. J. Stephens (Ein neuer babylonischer König): Unter dem unveröffentlichten Material der Yale Collection ist neuerdings die Hüllentafel einer Adoptionsurkunde geöffnet worden. Sowohl in der Eidesformel als auch in der Jahresformel findet sich an der Stelle, wo sonst der Königsname steht, *Ib-ni-ša-du-um*, ein Name, der bisher noch nicht aus den Königslisten bekannt ist. — F. R. Steele (Ein frühes Assarhaddon-Prisma): Ein achtseitiges zerbrochenes Prisma Assarhaddons, das eine Bauinschrift enthält, war für das University Museum von Philadelphia im Jahre 1932 käuflich erworben worden Der erhaltene Text, etwas weniger als die Hälfte des Ganzen, ist ohne bisher bekannte Duplikate, datiert aus dem 2. Regierungsjahr Assarhaddons und erwähnt bereits Assurbanipal. — E. R. Lacheman (Vergleichswerte von Gold, Silber und Blei in einigen Nuzu-Tafeln): Einige Kontrakte aus Nuzu geben das Wertverhältnis von Silber zu Gold und von Blei zu Silber und Gold an.

Der Internationale Linguistenkongress ist in Paris vom 19.-27. Juli. Zum Teil gleichzeitig damit wird der 21. Internationale Orientalistenkongress in Paris (23.-31. Juli) gehalten. Der 3. Internationale Anthropologen- und Ethnologenkongress wird in Brüssel vom 15.-23. August stattfinden.

Imprimi potest: Romae, 5. VI. 1948 - A. Bea, S. I., *Rector Pont. Inst. Bibl.*

IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 12. VI. 1948 - A. Traglia, Arch. Caes., *Vic. Ger.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI N. 7-9 — ROMA

Abb. 1. Vorderansicht

E. Borowski, Hörnerkrone aus Bronze

Abb. 2. Seitenansicht

Abb. 3. Rückseite

Abb. 4. Innenseite

Zur sumerischen Mythologie

Maurus WITZEL – Rom

Erst vor kurzem kam — durch die Kriegsverhältnisse verzögert — ein neues Buch von S. N. Kramer in meine Hände, das schon seit drei Jahren gedruckt ist. Es nennt sich *Sumerian Mythology* und führt den Untertitel *A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B. C.* (1). Es ist ein schönes Bändchen (in-8°, XI-125 S.), zum grossen Teil populär gehalten, das aber auch dem Fachmanne durch das, was es enthält, reichlich Interesse und Hilfe bieten wird, mehr aber noch seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen wird durch das, was es verspricht oder doch in Aussicht stellt.

Der tüchtige und rührige Verfasser ist seit einer Reihe von Jahren mit soviel Artikeln und Monographien an die Öffentlichkeit getreten, dass es ziemlich staunenswert ist (fast möchte man sich fragen, ob ein etwas langsameres Tempo nicht im Interesse der Gediegenheit einzelner Arbeiten gelegen sei). In *Preface* und *Introduction* der vorliegenden Arbeit erfahren wir Einzelnes über den wissenschaftlichen Werdegang des Verfassers, das manchen Fachgenossen interessieren wird und die wissenschaftliche Produktivität erklären hilft.

Kramer wurde seiner Zeit vom Oriental Institute der Universität Chicago beauftragt, die von Edward Chiera (gestorben 1933) vorbereiteten beiden grossen literarischen Textbände SEM und STVC herauszugeben. Mit diesem wissenschaftlichen Nachlasse Chieras erhielt er natürlich auch dessen wissenschaftlichen Apparat, der ganz enorm gewesen sein muss. Ohne ein vielfach gewiss bis zu einzelnen Worten sich erstreckendes Verzeichnis von Textstellen, wäre es Chiera (und Kramer — vgl. Arbeiten wie SEM und STVC, JAOS 54 S. 407 ff.) nicht möglich gewesen, so viele, oft minuziöse Texte zu identifizieren. Im Jahre 1937 konnte er nach Stambul reisen und fast 2 Jahre dort Texte der Nippursammlung kopieren (170). Alsdann arbeitete er in der Heimat an der Nippursammlung und konnte 675 unkopierte literarische Texte und Bruchstücke kopieren (" almost twice as much as all the literary material copied and published by numerous scholars working in the Museum in the course of the past four decades " S. 24 f.). Etwa 175 von diesen kopierten

(1) The American Philosophical Society. Independence Square. Philadelphia 1944. — Das Werk ist Volume XXI, 1944 der Gesellschaft.

Texten gehören allein in das Gebiet der sumerischen Mythologie! Kramer befindet sich somit in einem wahren 'sumerischen Paradiese' und ist wie kein Zweiter in der glücklichen Lage, aus dem Vollen zu schöpfen und uns ein reiches Material literarischer Texte zu bieten, das um so fruchtbarer sein wird, als (wie zu hoffen ist) durch dasselbe schon publiziertes Material korrigiert, ergänzt und verbunden und somit in vielen Fällen erst brauchbar wird.

In der *Preface* erfahren wir (S. IX), dass Kramer plant, in Ausnützung seines reichen Materials 5 Textbände sumerischer Literatur uns zu schenken. Er will in diesen Bänden "the transliterated texts of the restored Sumerian compositions, together with a translation and commentary as well as the autograph copies of all the pertinent uncopied material in the University Museum utilized for the reconstruction of the texts" uns darbieten.

Diese Textbände sollen enthalten: (1) *Epics*; (2) *Myths* (1); (3) *Hymns*; (4) *Lamentations*; (5) *Wisdom*. Zu diesen 5 Bänden kommt der vorliegende, als *Einleitung* gedacht, und ein siebenter soll den Titel tragen: *Sumerian Religion: A Comparative Study*. Generaltitel zu diesen 7 Bänden soll sein: *Studies in Sumerian Culture*. Man sieht, wenn auch nicht das ganze Gebiet der sumerischen Kultur in diesen Bänden behandelt werden soll (Wirtschaftstexte und Verwandtes, geschichtliches Material, wie es uns z. B. in den sumerischen Königsinschriften begegnet, — die noch lange nicht alle tadellos erklärt sind — Beschwörungstexte u. dgl. mehr sind vom Plane Kramers ausgeschlossen), das Material, das besonders den Namen *Literarische Texte* verdient, wird in diesen Bänden in Umschrift und Übersetzung, dazu mit dem Urtexte, soweit derselbe noch nicht veröffentlicht ist, und mit Kommentar dargeboten werden. Es ist viel, was uns versprochen wird. Und wir können uns darüber nur freuen. Trotzdem wäre mir persönlich viel lieber, wenn der Autor, ehe er an die Ausarbeitung der einzelnen Bände geht, die der Natur der Sache nach zum Teile recht lange auf sich warten lassen werden, uns sein reiches Textmaterial zur Verfügung stellen wollte. Vier Augen sehen immer mehr als zwei, und je mehr Augen auf einen Text schauen, desto besser wird es sein. Dass die Sumerologie noch nicht weiter gekommen ist, hängt nicht von der Beschränktheit der Sumerologen ab, sondern zum grössten Teile von der Mangelhaftigkeit des Textmaterials (worauf ja auch Kramer hinweist) und von der vielfach mangelhaften Publizierung des der Allgemeinheit zur Verfügung gestellten Materials.

Das vorliegende Bändchen ist also als Einleitung zur genannten Textserie gedacht. "The first volume, the present *Memoir*, is therefore largely introductory in character; it contains a detailed description of our sources together with a brief outline of the more significant mythological concepts of the Sumerians as evident from their epics and myths" (S. IX). Zu bemerken ist, dass von diesem Zwecke im Titel des Werkes nichts angedeutet ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Titel des Bändchens eigentlich verfehlt, was, wenn wirklich das Gesamtwerk zustande kommt, zu bedauern

(1) Ohne die Tammuzmythen, vgl. S. 13. Oder bezieht sich diese Einschränkung bloss auf das vorliegende Werk?

sein wird. Es mag auch dahingestellt bleiben, ob und in wieweit der angegebene Gesichtspunkt sich mit dem oben angeführten Untertitel des Werkes deckt. Was mir persönlich missfällt, ist der Zwittercharakter des Bändchens: Vieles ist für das weiteste Publikum berechnet, und vieles hat nur für den Fachmann Interesse. Den grössten Teil der 25 Seiten umfassenden *Introduction* (mit vielen, an sich recht schönen Illustrationen) würde der Fachmann in diesem Werkchen wohl gerne missen. Der Laie wird darin über alle Fragen belehrt, die mit Keilschrift, Ausgrabungen, Entzifferung, Zeichenformen, mit Begriffen von Sumerisch, Akkadisch u. dgl., mit dem Inhalte der Keilschrifttafeln im allgemeinen, mit Datierungsfragen usw. im Zusammenhange stehen; auch Literatur wird angegeben (die z. T. etwas einseitig ausgefallen ist). So dankenswert diese Behandlung an sich auch ist, man erwartet sie aber nicht in einem Werke, das — nach anderen Gesichtspunkten zu urteilen — wieder nur für Fachleute geschrieben zu sein scheint.

Nicht recht klar ist mir, wie gerade die Mythologie dazu kommt, den Hauptteil dieses Einleitungsbändchens zu bilden. Gewiss ist es von Bedeutung, dass zu den angekündigten 6 weiteren Bändchen klare Begriffe bezüglich Gottheiten und Heroen usw. geschaffen werden. Aber wenn dies der Hauptzweck des Bändchens war, müsste m. E. dasselbe doch ganz anders angelegt und ausgeführt werden. So aber erhalten wir ein (vermutlich) antizipiertes Resumé des dritten Bandes, eine Reihe von Mythen in Übersicht (mit gelegentlich reichem Detail), ohne viel von der sumerischen Mythologie als solcher zu hören. Wir erhalten schon hier den grossen Apparat für die einzelnen Texte (wofür ich an sich von Herzen froh und dankbar bin, mehr als für irgend etwas, das Kramer uns hier bietet!). Da derselbe doch unbedingt in den eigentlichen Textband gehört, ist er hier überflüssig und zu viel!

So ist das Ganze — wenn ich offen aussprechen darf, was ich empfinde — kein harmonischer Teil des angekündigten Werkes, sondern eine für weite Kreise bestimmte Gelegenheitsarbeit, die nachträglich für den genannten Zweck bestimmt und gestempelt wurde. Dass mit diesem vielleicht etwas hart klingenden Urteile nicht der eigentliche Wert des Werkes angetastet ist, weiss jeder, der zwischen Inhalt und Zweckbestimmung zu unterscheiden imstande ist.

Mit Recht hebt der Autor seine Verdienste in verschiedenen Einzelfragen hervor. Aber ich habe den Eindruck, dass der Leser, der Nicht-Fachmann ist, öfters ein falsches Bild bekommen muss, da er nicht genügend informiert ist über die Schwierigkeiten und Mühen der Vorgänger, auf deren Schultern Kramer steht. Es ist ein bekanntes und wahres Diktum, dass derjenige, der einen Text erstmalig in Angriff nimmt, sich 'blamieren' muss (so bekannt und wahr, dass man gewissen Grössen der Vergangenheit nachsagt, sie hätten niemals einen Text erstmalig in Angriff genommen oder doch das Ergebnis publiziert). Aber diese erstmalige Arbeit wird immer eine Stütze für den Nachfolger sein und wäre sie es auch nur negativ, was den Inhalt angeht, oder bestände sie auch nur aus einer noch so mangelhaften Umschrift eines trostlos aussehenden Textes.

Einige kleinere Aussetzungen (allgemeineren Inhalts) werden am besten im Folgenden erwähnt, wo der Inhalt des Hauptteiles besprochen und der

Kritik unterzogen wird. — Wohl auf das Konto des Nachgebens an den Charakter seines amerikanischen Leserkreises ist es zu setzen, wenn wir, m. E. allzuoft, Hinweise auf antike, besonders auch biblische 'Parallelen' zu sumerischen Stellen finden.

In der Behandlung der einzelnen Mythen gibt Kr. folgende Einteilung (vgl. S. 29 und das Inhaltsverzeichnis S. XIII): 1. Ursprungsmythen (*Myths of Origins*); 2. Kur(= Unterwelts-)Mythen; 3. Mythen verschiedenen Inhalts (*Miscellaneous Myths*): drei Mythen, von denen der erste, die Sintfluterzählung, der wichtigste und bekannteste ist. — Wir haben nun dem Verfasser auf Schritt und Tritt zu folgen.

Unter den Ursprungsmythen bietet Kr. "the myths centering about the creation and organization of the universe and the creation of man" (S. 29). Man kann den Begriff 'organization' gelten lassen in dem Sinne, dass so die Möglichkeit geboten wird, recht verschiedenartig geartete Mythen zusammenzufassen, darf aber nicht die so gegebene Idee den Sumerern selbst imputieren. Näheres bei Besprechung der einzelnen in Frage stehenden Mythen.

The Creation of the Universe

Was Kr. uns hierüber zu bieten weiss, ist wenig, sehr wenig, obwohl die Behandlung 10 volle Seiten umfasst (wozu noch 4 'plates' kommen)! Kr. glaubt nämlich, "the major source for the Sumerian conception of the creation of the universe" in der Einleitung zu der sumerischen Dichtung zu finden, die er seiner Zeit unter dem Titel *Gilgamesh and the 'Ḫuluppu'-Tree* (AS 10) bearbeitete (in der vorliegenden Arbeit bezeichnet er die — erweiterte — Erzählung als: *Gilgamesh, Enkidu and the Nether World*). Da er sich über diese Erzählung des weiteren verbreitet (und auch die Entzifferungsgeschichte dieses Textes gibt), bekommt der magere 'Schöpfungsbericht' eine bessere Fassade.

Und wie steht es mit diesem Schöpfungsberichte? S. 37 bietet Kr. "the intelligible part of the introduction" folgendermassen:

After heaven had been moved away from earth,
After earth had been separated from heaven,
After the name of man had been fixed;

After An had carried off heaven,
After Enlil had carried off earth,
After Ereshkigal had been carried off into Kur as its prize (usw. dieses gehört bereits in einen anderen Zusammenhang. Die drei ersten Zeilen enthalten also nach Kr. den in Frage stehenden Schöpfungsmythus).

Diese Zeilen sind, nach SEM 21 und einem Zylinder-Bruchstück (Ni 4429), welches Pl. VIII von Kr. in Abschrift (Kopie) geboten wird, zu urteilen, die Zeilen 8 ff. der Ḫuluppubaum-Erzählung (nach der früheren von Kr. gegebenen Zählung, welche im folgenden aus praktischen Gründen beibehalten wird, Z. 7 ff.). Sie sind also, da das Vorausgehende nicht berücksichtigt wird, mehr oder weniger aus dem Zusammenhange gerissen und können m. E. schon deshalb nicht als sichere Unterlage für einen Schöpfungsmythus dienen, auch nicht wenn (wie wir noch sehen werden) eine andere Stelle ähnlich lautet die aber ebenso wenig klar ist, bzw. für Kramers Auffassung sprechen muss. — Folgendes ist die Einleitung, soweit sie (nach den beiden Texten) gewonnen werden kann (die Zählung nach der des *ḫuluppu*-Textes):

. . . . . .
2) mu–dal . . . . . .
3) u_4–ul níg–du_7–e PA–è–a–ba
4) kalam(?) šuku–du_7–e im–dug_4–ga–a–ba
5) èš(?) kalam–t[a](?) ba–ar(?)–a–ba
6) ní šu–nigín–na kalam–ma KUR_6–dáb ag–a–ba
7) an (1) ki–ta ba–ra–bad–du–a–ba
8) ki an–ta ba–da–sur–r[a](2)–a–ba
9) n[um]un(?) (3) nam–lulú^{lu} (4) ba–(an–)gar–ra–ba (5)
10) u_4 an–ni an ba–an–ir_{10}–a–ba (usw.).

Wie auch immer die Zeilen 2-6 aufzufassen sein mögen, soviel ist mit Bestimmtheit zu ersehen, dass das "Land" (= Sumer) schon existiert und von ihm 'Vollkommenheiten' ausgesagt werden. Also kann in Z. 7 f. nicht erst gesagt werden, dass Himmel und Erde physisch von einander getrennt worden seien

(1) Nach SEM fehlt vor a n nach ein schmales Zeichen, etwa u_4(?).

(2) In *ḫuluppu*-Baum gab Kr. das Zeichen mit r i(!) wieder. In der in *Mythology* S. 113 (Note 37) gebotenen Umschrift dieses Passus bietet er -r a- (ohne Ergänzungsklammern!), was um so auffallender ist, als seine neue Kopie (Pl. VIII) einen Zeichenrest bietet, der eher für r i sprechen würde (also auch bei Kr.s mit Ausrufezeichen versehener Umschrift wird man gelegentlich doch anderer Ansicht sein dürfen).

(3) Kr. (Note 37) ohne Ergänzungsklammern und Fragezeichen: m u -.

(4) Kr. transkribiert (n a m -) l ú - l u_6.

(5) Ni 4429 bietet: (b a -) a n -, von Kr. in der Umschrift unbeachtet gelassen.

(so ist nämlich die Auffassung Kr.s). Das ist m. E. so sicher, dass jede andere sich irgendwie bietende Übersetzung von diesen Z. 7 f. vorzuziehen ist. Ferner ist zu beachten: bad muss nicht "trennen (entfernen)" heissen, sondern kann auch "öffnen" bedeuten. Und wenn die Übersetzung "trennen" geboten wäre, so müsste nicht die physische Trennung gemeint sein, sondern es könnte von der Trennung zu Verwaltungszwecken (vgl. Z. 10 ff.) die Rede sein. Ferner ist das Verb in der Parallelzeile 8 sur ohnehin als Wort für "trennen" weniger wahrscheinlich. Der Begriff "grenzen", der vorliegen kann, muss nicht 'absondern' bedeuten, sondern kann das Gegenteil meinen = 'nahe sein'. Übrigens kann SUR (ŠUR) = sur, šur etwas ganz anderes meinen: es bedeutet auch "regnen", 'bereichern' u. dgl. Ich möchte da auf den so oft begegnenden Tempelnamen an-ta-sur-ra hinweisen (in dem doch sehr wahrscheinlich ganz die gleichen Elemente stecken). Das bedeutet ganz gewiss nicht: "vom Himmel getrennt", sondern eher: "an den Himmel angrenzend", oder vielleicht auch: "vom Himmel regnen machend" oder auch: "vom Himmel 'mit Fülle bedacht'". Das sind keine müssigen Namensspekulationen. Sondern eine auf die Fruchtbarkeit hinweisende Deutung wird m. E. aus dem Beinamen bewiesen, den das Antasurra in SAK 42c 5 hat: "Tempel, 'Überfluss' des Landes" (1). Es kommen hier Ideen in Frage, die mit der Symbolik oder Dynamik des sumerischen Tempels, speziell der Zikkurat, im Zusammenhang stehen, die in den einschlägigen Texten immer wieder begegnen: der Tempel ist die Verbindung von Himmel und Erde, der Öffner des Himmels, der die Fruchtbarkeit des Himmels herabzieht, wie er die Reichtümer der 'Erde' (Unterwelt) zum Vorscheine kommen macht (wir werden solchen Ideen auch sonst noch in dieser Arbeit begegnen). Wer diese Grundideen vom sumerischen Tempel ignoriert, dem muss ein sumerischer Tempeltext nicht nur ein Rätsel bleiben, sondern oftmals als etwas ganz Monströses vorkommen.

Nach diesen Bemerkungen schlage ich (mit der nötigen Reserve wegen der Unsicherheit des Textes in vielen Punkten) folgende Übersetzung vor:

(1) Ob nicht der von Th.-Dangin (SAK 32 f 39 u. ö.) mit é me-lám-bi kur-kur-ra-a túg transkribierte und "Tempel, dessen Glanz bedeckt die Länder" übersetzte Titel des Antasurra anders zu deuten ist? Etwa: é me-lám-bi kur-kur ra-a túg "Tempel, dessen 'Glanz' die Länder mit 'Überflutung' bedeckt". Dann wäre auch die auffällige Form kur-kur-ra-a beseitigt.

. . . . . .

2) verflossene Jahre . . . . . .
3) Nachdem 'für die Zukunft' das Gehörige glänzend hervor-
[gebracht war,
4) nachdem das *Land* mit glänzendem Unterhalte ausge-
[stattet worden war —
5) Nachdem ein *Heiligtum* vom Lande *erstrahlte,*
6) nachdem der Reichtum der Gesamtheit in dem Lande
[als 'Versorgung' gemacht war —
7) Nachdem der Himmel von der 'Erde' geöffnet worden war,
8) nachdem die Erde vom Himmel 'mit Fülle bedacht'
[worden war,
9) nachdem das Menschen-*Geschlecht* angestellt worden war
[(scl. im Dienste der Götter) —
10) Nachdem An den Himmel erhalten hatte,
11) nachdem Enlil die Erde erhalten hatte (usw.).

Hierzu einige kurze Bemerkungen. Die Zeilen 3 f. sind der Grundgedanke, der zunächst durch 5 f. und dann durch 7 ff. näher erläutert wird. — u_4-ul (Z. 3) könnte Akkusativ der Zeit sein; möglich ist auch, es als Subjekt aufzufassen: "nachdem die Zukunft mit dem Nötigen glänzend ausgestattet war". — In Z. 5 ist AB(= èš) eigentlich gesichert, wenigstens kann das Zeichen so aufgefasst werden. ar(?) ist das Wahrscheinlichste für das spärlich erhaltene Zeichen; es läge ar = *namâru* vor. Die Hervorhebung des Glanzes (der Zikkurat speziell) spielt eine sehr grosse Rolle in den Tempeltexten (steht gewiss in Zusammenhang mit der magischen Kraft des Tempels). — Der "(Reichtum) der Gesamtheit" (Z. 6) = des Universums, speziell des Himmels und der Unterwelt. — Z. 9: auch sonst (wie wir noch sehen werden) wird die Menschheit, die ja bekanntlich zum Dienste der Götter geschaffen wurde, in Zusammenhang mit der Erzählung von der Errichtung des Tempels gebracht. Der Tempel ist das Instrument der Unterhaltsbeschaffung (der Götter), und der Mensch stellt die Arbeitskraft zur Bedienung dieses Instrumentes dar.

Bei dieser Auffassung der Stelle wird ohne weiteres klar, wie die Göttin Inanna (Ischtar) im Verlaufe der folgenden Erzählung, als sie den Inhalt dieses Passus dem Gilgamesch erzählt (Z. 50 ff.) und von Z. 10 ab wörtlich wiederholt, die Zeilen 3-9 zusammenfassen kann in die Worte: "[50] *Vor vielen* verflossenen Jahren haben die Gaben [*der Götter*] in ihrer Gesamtheit [51] mit glücklichen Zeiten das Land erfüllt".

Nachdem somit für die Götter in dieser Weise gesorgt ist, wird erzählt, wie sie ihren speziellen Bereich erhalten. Natürlich werden

nicht alle einzelnen Gottheiten genannt, sondern nur die Hauptgötter, die mit ihrem Hofstaate jeweils Besitz von ihrem Ressort nahmen.

Ob sich die gegebene Auffassung in Einzelheiten bestätigt oder nicht, das ändert nichts an der Tatsache, dass Kr.s Theorie von der Trennung des ursprünglich geeinten Himmels und der Erde (1) durch diesen Text nicht bewiesen werden kann (von der anderen gilt dasselbe, wie wir noch sehen werden). Dann ist aber der ganzen Theorie Kr.s bezüglich Schaffung des Universums das Fundament entzogen, und die Folgerungen, die er daraus zieht, hängen in der Luft (2).

Kramer findet in der Einleitung des *Huluppu*-Textes noch einen weiteren Mythus: einen Kur-(d. i. Unterwelts-)Mythus. Z. 12 ff. übersetzt er folgendermassen (S. 37 f.):

> 12) After Ereshkigal had been carried off into Kur as its prize;
> 13) After he had set sail, after he had set sail,

(1) A priori scheint es mir schon sehr unwahrscheinlich, dass die Sumerer die Idee gehabt hätten, Himmel und Erde, eigentlich doch 'Oben und Unten', seien physisch eins gewesen.

(2) Die Frage, ob Himmel und Erde als geschaffen gedacht seien, und wenn ja, von wem (vgl. S. 39), beantwortet Kr. in dem Sinne, dass Nammu ("the primeval sea") Himmel und Erde hervorgebracht habe als "the mother, who gave birth to heaven and earth" (nach TRS 10, 36 f., wo die Göttin a m a - t u - a n - k i genannt wird). Auch diese Aussage ist m. E. nicht beweisend, da Nammu nach derselben Stelle Gemahlin Ans genannt wird. Da An der personifizierte Himmel ist, müsste er sein eigener Vater sein. M. E. hat das a n - k i in dieser Bezeichnung der Göttin Nammu die Bedeutung: (Mutter, die) alle Götter Himmels und der 'Erde' (gebar), d. h. die Göttin ist die Urmutter aller Götter wie An der 'Vater' (Vorfahr) aller Götter genannt wird. Und die weitere Frage, die Kr. stellt, lautet: "What was the shape of heaven and earth as conceived by the Sumerians?" (vgl. ibid). Aus der m. E. fraglichen Übersetzung einer Stelle (auf die wir noch zu sprechen kommen werden) zieht er den Schluss, dass es nicht "unreasonable" sei anzunehmen, dass die vereinten Himmel und Erde als Berg angesehen worden seien, dessen Basis das Untere der Erde und dessen Spitze das Obere des Himmels' (the top of the heaven) ist. Eine solche Auffassung wäre ja schliesslich auch möglich, wenn Himmel und Erde als getrennt verstanden würden (es fragt sich bloss, ob die Übersetzung der Stelle richtig ist). Auch die Theorie Kramers, dass die Göttin K i ("Erde"), die ursprüngliche Gemahlin Ans (des "Himmels"), durch die Trennung von Himmel und Erde (die Enlil vollzogen haben soll) und dadurch, dass Enlil die Erde 'nahm', die Gemahlin Enlils geworden und in historischer Zeit mit andern Namen, wie Ninmaḫ, Ninḫursag u. dgl. bezeichnet worden sei (vgl. S. 40 f.), verliert ihr Fundament in diesem Texte (sehr probabel klingt diese Theorie auch ohnehin nicht).

14) After the father for Kur hat set sail,
15) After Enki for Kur had set sail;
16) Against the king the small ones it (Kur) hurled,
17) Against Enki, the large ones it hurled;
18) Its small ones, stones of the hand,
19) Its large ones, stones of ... reeds,
20) The keel of the boat of Enki,
21) In battle, like the attacking storm, overwhelm;
22) Against the king, the water at the head of the boat,
23) Like a wolf devours,
24) Against Enki, the water at the rear of the boat,
25) Like a lion strikes down.

Diese Übersetzung dient Kramer als Unterlage zur Rekonstruktion der ersten von den drei Drachenkampf-Versionen, die er S. 76 ff. behandelt. Siehe besonders S. 79 den Inhalt dieses Mythus: die Göttin Ereschkigal war gewaltsam in die Unterwelt geschleppt worden, "perhaps by Kur itself" (somit ist Ereschkigal "the counterpart of the Greek Persephone" S. 38). Thereupon Enki, the water-god .... set out in a boat, in all probability to attack Kur and avenge the abduction of the goddess Ereshkigal. Kur fought back savagely with all kinds of stones, large and small. Moreover it attacked Enki's boat, front and rear, with the primeval waters which it no doubt controlled. Here our brief prologue passage ends, since the author of "Gilgamesh, Enkidu, and the Nether World" is not interested in the dragon story primarily but is anxious to proceed with the Gilgamesh tale. And so we are left in the dark as to the outcome of the battle. There is little doubt, however, that Enki was victorious. Indeed it is not at all unlikely that the myth was evolved in large part for the purpose of explaining why, in historical times, Enki, like the Greek Poseidon, was conceived as a sea-god; why he is described as "lord of the abyss"; and why his temple in Eridu was designated as the "sea-house".

Dass Enki eine 'Drachenkämpfer'-Gestalt ist und speziell mit einem 'See-Ungeheuer' zu tun hat, wissen wir schon lange aus der Erzählung von seinem Kampfe mit dem Apsu (Weltschöpfungsepos). Anspielungen an diesen Kampf sind in der sumerischen Literatur nicht selten. Eine solche Anspielung haben wir auch hier in Z. 13-15. Alles Übrige von dem durch Kr. konstruierten Kampfe ist m. E. abzulehnen, wie es auch falsch ist, dass Ereschkigal in die Unterwelt entführt worden sei. Was von ihr hier gesagt wird, kann und muss deshalb (des Zusammenhanges wegen) so verstanden werden, dass

sie die Unterwelt zum Geschenke erhalten habe (bei Aufteilung des Universums). Sie ist ja (dem Namen nach!) die 'Herrin der Unterwelt', keine arme Verschleppte! Als Herrin der Unterwelt gebärdet sie sich, wo immer sie in der sumerisch-akkadischen Literatur begegnet (sie müsste sich überaus gut akklimatisiert haben!). Und wenn Enki die (oder besser den) Kur besiegte (an dem glücklichen Ausgang des Kampfes ist nach Kr. ja nicht zu zweifeln), warum beliess er Ereschkigal in der Unterwelt, da er doch für sie in den Kampf gegangen war?

Und was soll dieser Torso von Mythus (Erzählung) in unserer Dichtung? Kr. sagt (S. 38): "Our poem does not give the result of this struggle between Enki and Kur, since the entire cosmogonic or creation introduction has nothing to do with the basic contents of our Gilgamesh composition; it was placed at the head of the poem only because the Sumerian scribes were accustomed to begin their stories with several introductory lines dealing with creation". Dieses Diktum enthält m. E. eine schwere Injurie gegen die sumerischen Dichter! Gewiss fangen diese ihre Erzählungen gerne 'ab ovo' an, aber, soweit ich sehe, immer in schönster Harmonie mit dem Inhalte der Dichtung! Hier wäre der Fall doch ganz besonders bizarr! Und nicht nur in der Einleitung zur ganzen Dichtung — wenn schon einem solchen kuriosen Gebrauche der sumerischen Dichter hätte Rechnung getragen werden müssen — hätten wir diesen grotesken Fremdkörper: mit Z. 52 beginnt die wortwörtliche Wiederholung unseres ganzen Passus im Munde der Göttin Ištar!

Wir werden erst dann annehmen können, den Text zu verstehen, wenn es uns gelingt, die ganze Einleitung im Zusammenhange mit der folgenden Erzählung zu erklären. Der sumerische Dichter war kein Stümper und machte keine Ungereimtheiten! Meine folgenden Ausführungen sollen ein Versuch sein, diese Erklärung zu geben. Z. 10 ff. übersetze ich:

10) Als An den Himmel erhalten hatte,
11) Enlil die Erde erhalten hatte,
12) (der) Ereschkigal mit der Unterwelt Geschenk 'aufgewartet' worden war —
13) Als er (scl. Enki) darauf 'gestiegen' war, als er darauf 'gestiegen' war,
14) als der Vater auf die Unterwelt gestiegen war,
15) als Enki auf die Unterwelt gestiegen war —
16) Da wurden dem Könige kleine (Tempel) 'zur Seite gegründet',

17) da wurden Enki grosse (Tempel) 'zur Seite gegründet'.
18) Die kleinen waren aus 'Hand-Steinen',
19) die grossen waren aus lichtstrahlenden Steinen.
20) Im 'Schosse' eines Enki-Schiffchens
21) verbirgt er die Waffe seines Zaubers auf ewig.
22) Gegen den König 'sind' (seitdem) die Wogen des Vorder-[schiffes
23) wie Wölfe 'am Verschlingen';
24) Gegen Enki 'sind' (seitdem) die Wogen des Hinterschiffes
25) wie Löwen 'am Kämpfen' (1).

Bemerkungen: In Z. 11 meint ki "Erde" gewiss den von den Menschen bewohnten Raum, nicht die 'Unterwelt', jedenfalls nicht die Unterwelt, soweit sie als Aufenthaltsort der Dämonen oder auch der Verstorbenen dient. — Da sag "Geschenk" so oft mit rig_7 konstruiert wird, ist doch kein Zweifel, dass sag-rig_7-bi-šè (Z. 12) "mit/zu ihrer Geschenkdarbringung" = "mit/zu ihrem Geschenke" heissen kann. Dass es so verstanden werden muss, lehrt der Zusammenhang, der von dem Ressort der vier Hauptgottheiten spricht. Grammatikalisch läge es wohl am nächsten, den Text, wie ihn SEM bietet (= ohne -ra), zu übersetzen: "als Ereschkigal zu der Unterwelt Geschenk gemacht worden war", so dass also die Unterwelt die Beschenkte wäre. Das ist aber, wie mir scheint, a priori weniger glaublich, und der Variantentext zeigt, dass Ereschkigal im Dativ steht: der Ereschkigal wurde mit der Unterwelt Geschenk(gebung) 'ein Geschenk gemacht'. Wie will übrigens Kramer dieses -ra, das er doch selber in seinem Variantentexte bietet, bei seiner Übersetzung rechtfertigen? Dasselbe scheint seiner Aufmerksamkeit entgangen zu sein. — Es ist nicht uninteressant, festzustellen, dass Kr. noch in *Gilgamesh and the Huluppu-Tree* (S. 3) die Stelle übersetzt: "After Ereshkigal had been presented (?) as a gift (?) to (?) the nether world". Die Fragezeichen dürften hauptsächlich auf das Konto des vermeintlichen (kur-ra sag-rig_7-)ga-šè für -bi-šè zu setzen sein. — Z. 13 ff.: u_5 = "steigen, fahren" wird auch speziell vom Besteigen usw. eines Schiffes gebraucht (aber nicht ausschliesslich). Es ist wahrscheinlich, dass das Wort auch hier so zu verstehen ist. Vergleiche den Text SRT 44, von dem in anderem Zusammenhange noch die Rede sein wird, und beachte das Enkischifflein in Z. 20. Sinn der Zeile ist jedenfalls: nachdem Enki den Apsu besiegt hatte. Dieser Sinn läge auch vor, wenn

(1) Der Text lautet: [12] dereš-ki-gal-la(-ra *nach Var.*) kur-ra sag-rig_7-bi-šè i[m]-ma-ab-rig_7(-g[a])-a-b[a] [13] ba-u_5-a-ba ba-u_5-a-ba [14] a-a kur-šè ba-u_5-a-ba [15] den-ki kur-šè ba-u_5-a-ba [16] lugal-ra tur-tur ba-da-an-ri [17] den-ki-ra gal(!)-gal ba-da-an-ri [18] [tur-tu]r-bi na_4-šu-kam [19] [gal-gal-bi] na_4-zi-g[a]-ud-da-a-kam [20] [úr-m]á-t[ur]-ri [d]en-ki-ga-ke_4 [21] [šen-tu_6-]na [u_4]-ul-àm ì-šú-šú [22] lugal-ra a-[giš]má]-sag-gá-ke_4 [23] ur-bar-ra-gim [ur]-mu-na-kú-e [24] den-ki-ra a-[giš]má-egir-ra-ke_4 [25] [ur-m]aḫ-gim sag-giš-im-ra-ra.

man u_5 mit *banû* "bauen" (vgl. auch u_5 = *tabānu* "Bau") übersetzen wollte: "als Enki darauf den Bau errichtet hatte" usw. Bei dieser Übersetzung würden sich sogar Z. 16 ff. (der Idee nach) noch besser anschliessen. — Z. 16 f. Die sumerischen Tempel wurden alle "bei Enki" auf dem Grundwasser, d. i. auf dem Apsu 'gegründet' (diese Idee begegnet immer wieder in den Texten, die von Tempeln handeln). Die exakte Bedeutung von dem Verbum r i mag dahingestellt bleiben. In Z. 17 ist g a l (!) - g a l zu transkribieren; das erste g a l ist auf SEM unvollendet geschrieben (der von Kr. Pl. VIII gebotene Text hat indessen richtig g a l - g a l). — Z. 18 f. Die kleineren Tempel waren nicht so luxuriös gebaut, sie waren aus 'Händesteinen'. Nach Gudea Zyl. A 16, 31 f., wo von dem Baumateriale die Rede ist, kann man vermuten, dass mit diesem Worte 'Backsteine' gemeint sind. — Z. 20 f. Kr.s "boat" beachtet nicht das (m á –) t u r – r i (in *Huluppu-Tree*: "*tur*-boat of Enki"). Und doch ist das wichtig, da nicht einzusehen ist, warum Enki nun gerade in einem 'kleinen Boote' gegen Kur ausgezogen sein soll! — Bei meiner Übersetzung müsste am Schlusse exakter – k a (statt – $k e_4$) stehen. Aber der Text gehört zu jenen, die vielfach keinen Unterschied mehr machen zwischen – k a, – $k e_4$ und – k a m. In der Wiederholung (Z. 62) steht – k a m (für – $k e_4$). — Zum Verständnis meiner Übersetzung sei bemerkt, dass ich annehme, bei Tempelbauten habe man in den Fundamenten oder sonstwo im Tempel 'Enki-Schiffchen' aufgestellt, die die magische Wirkung hatten, die Unterweltsfeinde vom Tempel abzuhalten. Ich kann auf den Umstand hinweisen, dass man bei Ausgrabungen ziemlich häufig solche Votivschiffchen gefunden hat. — Kr.s Übersetzung in Z. 21 wird verständlich durch seine Lesung u_4 - du_7 (für u_4 - u l). — Sinn von Z. 22-25: die ganze Wut der Unterwelt richtet sich seitdem hauptsächlich gegen Enki.

Ich glaube nicht, dass sich gegen die ganze Auffassung eine grammatikalische oder lexikographische Schwierigkeit finden lassen wird. Höchstens könnte man gegen das Enki-Schiffchen remonstrieren, wovon die Sumerologie bisher nichts weiss. Aber warum darf ich nicht auch in diesen Einleitungszeilen eine Theorie aufbauen? Zumal wenn damit andere Tatsachen sich so gut in Einklang bringen lassen!

Und was soll diese Erzählung im Zusammenhange mit dem Ganzen? Sie sagt uns folgendes (und Ištar hat späterhin Veranlassung, dasselbe dem Gilgamesch zu wiederholen): Anfangs war das 'goldene Zeitalter': alle Götter 'Himmels und der Erde' (= Ober– und Unterwelt) arbeiteten zusammen zum Wohle des Landes. Die Sache wurde anders, als das Universum verteilt wurde: als An (und sein Kreis) den Himmel, Enlil die Erde, Ereschkigal die Toten– und Dämonenwelt erhielt und Enki sich sein Reich auf dem Apsu bereitete. Seit dieser Zeit datiert der Kampf der Unterwelt gegen die 'Oberwelt'. Die Veranlassung zum Vorgehen Enkis gegen den Apsu

wird nicht erzählt, aber doch wohl als bekannt vorausgesetzt, so dass man nicht anzunehmen braucht, Enki — ihr Vater — sei nach der Meinung der Göttin der eigentliche Störenfried gewesen. Diesem Kampfe des 'Bösen' gegen das 'Gute' ist es zuzuschreiben, dass der Ḫuluppubaum entwurzelt und in den Euphrat geworfen wurde (Kampf gegen die von Enki inaugurierte, jedenfalls besonders protegierte Fruchtbarkeit des Landes). Ihm ist es auch zuzuschreiben, dass die Göttin Ištar den 'Tammuz beklagen' muss (vgl. Z. 31). Dieser Kampf zeigt sich ferner darin, dass der von der Göttin gehegte Ḫuluppubaum (vgl. die folgende Inhaltsangabe der weiteren Dichtung) von Vertretern der Mächte der Unterwelt heimgesucht wurde, und schliesslich auch darin, dass die aus den Zweigen und Wurzeln des Ḫuluppubaumes verfertigten Gegenstände ihrem Dienste (gegenüber der Göttin) entzogen wurden, indem sie in die Unterwelt fielen. Beachte auch, dass gerade Enki es ist, der dem Gilgamesch gegen die Unterwelt hilft.

Die eigentliche Erzählung vom Ḫuluppubaume, die sich hier anschliesst, ist von Kr. scharfsinnig und gut zusammengesetzt und übersetzt worden. Wenn ich im folgenden einige Ausstellungen an seiner Übersetzung mache, so können (und wollen) dieselben nicht sein Verdienst an der Wiederherstellung des Textes schmälern. Für den Leser, der den Text nicht kennt, muss ich aber eine kleine Inhaltsangabe vorausschicken:

Ein Ḫuluppubaum (wohl eine Art Weidenbaum; so vermutet auch Kr.), der am Ufer des Euphrats stand, wurde vom Südwinde entwurzelt und in den Euphrat geworfen. Ištar, die vorübergeht, hebt das Bäumchen auf und trägt es in ihren Garten nach Uruk, wo sie es hegt und pflegt. Ihr sollte aus dem Baume einstmals ein Thron gemacht werden. Der Baum wuchs und wurde stark; aber Ištar konnte die Frucht ihrer Sorge nicht ernten, da an der Wurzel des Baumes sich eine Schlange gelagert hatte, "die sich nicht beschwören liess". Dazu kam, dass der Imdugud(-Vogel) sein Nest auf den Baum setzte und die "Sturmmaiden" mit ihrem Lärm die Göttin störten. Ištar beklagt sich darüber bei Gilgamesch, und dieser unternimmt es nun, mit seiner Heldenausstattung die Schlange zu töten und den Baum zu fällen, so dass Imdugud und Sturmmaiden das Weite suchten. Gilgamesch macht sodann aus dem Stamme der Göttin ihren Thron, aus den Zweigen aber und aus den Wurzeln machte er für sich Geräte (aus den Wurzeln *pukku* und aus den Zweigen

mikku). Diese Erzählung reicht bis Z. 103 = Schluss der Übersetzung Kramers in *Gilgamesh and the Ḫuluppu-Tree* (= U 9364 Z. 23).

Die folgenden Bemerkungen nehmen nicht zu allem Stellung, wo ich anders übersetzen möchte als Kr., sondern nur zu den wichtigeren Stellen. Z. 26. Vielleicht fehlt nach dem letzten giš noch ein Zeichen: KU. Die Parallelstelle (in Z. 68) hat: GIŠ.KU di-ša-à[m]. Sollte man giš-dib als "Abzweig, Ableger" auffassen dürfen (vgl. etwa ŠL 536, 74e)? Dann wäre gesagt, dass die Göttin diesen Abzweig des Ḫuluppubaumes mit sich nahm. — Z. 31 f. Kr. (in *Ḫ.-Tree*): "Eine Frau"; richtiger wäre: "Die Frau", da "die Frau, die auf Befehl Ans, auf Befehl Enlils in Furcht ging" nach den 'Tammuztexten' als die in Weh versetzte Ištar bekannt ist (auch bei ihren Klagen spielt der ^{im}gàl-lu "Südwind" als dämonische Macht eine grosse Rolle). — Z. 34. Mit der Übersetzung dieser Zeile als "To pure Inanna's holy garden thou (?) shalt bring it" hat sich Kr. eine Schwierigkeit bereitet, die ihn (vgl. *Ḫuluppu-Tree* S. 45) an der Identifizierung der in Frage stehenden "Frau" mit Ištar zweifeln lässt. Die Schwierigkeit fällt weg, wenn man übersetzt: "In den heiligen Garten Ištars wirst du eintreten" (der Baum ist angeredet) (1). In späteren Behandlungen des Textes (z. B. auch in *Mythology* S. 33) scheint Kr. übrigens nicht mehr an der Identifizierung zu zweifeln. — Z. 35 f. Die Übersetzung dieser Zeilen durch Kr. ("The lady ten[ded (?)] the tree [with her hand], she let it stand (?) at her [foot (?)]" usw.), deren Schwierigkeiten sich Kr. ja auch bewusst ist, hat m. E. die Hauptschwierigkeit in dem šu-na-a "mit ihrer Hand". Solange irgendeine andere Erklärung möglich ist, werden wir uns wohl gegen eine solche Form wehren müssen. Der Text lautet nach Kr. (da die Ergänzungen gesichert sind, können die Klammern weggelassen werden): ^{35}munus-e giš šu-na-a LI-bí-in-du gìr-ni-ta bí-in-gub. Damit ist Z. 36 identisch, was etwas auffällig ist. Aber an der Parallelstelle (77 f.) steht das zweite Mal der Name der Göttin für "die Frau", und dieses wäre wohl auch das Richtige an unserer Stelle. Ich halte folgende Auffassung für möglich: "Die Frau versorgte den Baum mit eigener Hand mit Wasser (šu-na a): zu ihren Füssen setzte sie ihn" (letzteres, um ihn immer recht nahe zu haben und ihm ihre Sorgfalt zukommen zu lassen). LI ... du (mit einer Variante du$_{11}$) wäre dann eine Bildung, die LI.TAR (èn-tar) parallel ginge, und wohl èn-du (dug$_{11}$) zu lesen. Das Wort wäre zwar sonst nicht belegt, aber immerhin leicht möglich. Auch Kr. muss ja für LI ... du (du$_{11}$) zu Konjekturen seine Zuflucht nehmen. Der Umstand, dass auf einer Variante das a fehlt, könnte befriedigend erklärt werden mit der Übersetzung: "die Frau versorgte den Baum mit eigener Hand (scl.: mit Wasser)". Ich möchte aber trotzdem einer anderen Auffassung den Vorzug geben. Soweit ich sehe, ist trotz aller Paralleltexte das Zeichen für šu (in šu-na) an keiner einzigen Stelle tadellos erhalten, so dass šu überhaupt nicht gesichert ist und vielmehr -šè

(1) Von dieser Auffassung wurde Kr. gewiss durch das -in- (in im-ma-ni-in-tu-ri-en) abgehalten.

sein kann. Fassen wir dieses ins Auge, dann lautet der Text: munus-e giš-šè na(-a) LI-bí-in-du (du_{11}) gìr-ni-ta bí-in-gub. Dieses wäre m. E. zu übersetzen: "Die Frau 'besang' für den Baum den Standplatz, zu ihren Füssen setzte sie ihn". LI (doch wohl li zu lesen) -du (du_{11}) als "singen" ist bekannt (wenn Enki den Beinamen *zammeru* hat, so ist er damit doch wohl als "Besinger" = Beschwörer bezeichnet), ebenso na = *manzazu* (dieser Begriff ist meines Erachtens sogar das Urbild des Zeichens NA : KI + Strich). li... du wäre mit Lokativ konstruiert, worauf ja auch das Verbalpräformativ bí- hinweist, und somit wäre ohne weiteres verständlich, warum das -a (nach na-) fehlen kann. Dann haben wir einen glatten Text: Die Göttin bringt das Bäumchen nach Uruk (Z. 33) mit den Worten: 'du sollst in meinem Garten stehen' (Z. 34). Sie bereitet ihm specialissimo modo einen Platz und zwar 'zu ihren Füssen' = nicht weit von ihrem Throne (Z. 35 f.), das alles in der Erwartung, dass der Baum einstmals einen neuen Thron für sie abgeben werde. Auch die Stelle Z. 40 bekommt eine neue Beleuchtung durch die gegebene Auffassung: an der Wurzel des Baumes lagerte sich die Schlange, die sich um eine Beschwörung nicht kümmert. — Z. 37 f. Es handelt sich wohl nicht um zwei verschiedene Gegenstände: Thron und Bett, sondern "Bett" ist wohl ein anderes Wort für "Thron", (so nicht bloss hier). — Z. 39: giš ba-gur$_4$ SU-bi nu-mu-un-da-dar übersetzt Kr.: "The tree grew large, (but) she could (?) not cut off (?) its bark (?)". Modifikationsvorschläge s. S. 52. Ich schlage folgende Übersetzung vor: "Der Baum wurde stark, (aber) er 'gab an sie die Zinsen nicht ab'", eigentlich, macht nicht reich für sie die Zinsen. su als Zinswort ist ja hinlänglich bekannt: die Göttin konnte den Baum nicht fruktifizieren. — Z. 42 ff.: ki-sikil-líl-lá(-ke$_4$) ist m. E. hier Plural, was ich aus Z. 43: gù-ne-ne schliesse; also: "die Sturmmaiden" (deren bekannte Vertreterin Lilit ist) hatten in ihnen (= den Ästen) ihr Haus gebaut. Möglicherweise sind dieselben identisch mit den Jungen des Imdugud(-Vogels). — 43 f. möchte ich übersetzen: [43] Die Maiden (und) ihre Stimmen, so-herzensfroh — [44] die hehre Ištar weint über sie". Die Erklärung Kr.s gù-dè-dè = gù-dé-dé dürfte doch wohl kaum angehen. In Z. 43 liest Kr. allerdings (ír) e-NE (und übersetzt: "how (?) (she weeps!); aber es ist zu beachten, dass später (U 9364 Z. 6) eine Variante ír-e-ne-ne bietet, das m. E. "ihre (earum) Tränen (Klage)" heissen kann (wie auch ír-e-ne). "Die Tränen 'jemandes' weinen", resp. "die Klage jemandes äussern" könnte heissen: "jemanden beweinen, über ihn weinen (bzw. klagen)". So heisst z. B. in der Ur-Klage a-še-ir-zu = deine Klage" gewiss soviel als die Klage über dich (vgl. *Orientalia* 14 S. 196, 40 u. ö.). Vielleicht kann man das e-ne(-ne) auch selbständig auffassen, so dass zu übersetzen wäre: "Tränen über sie vergiesst sie", resp. "Klagen über sie äussert sie". Ob dann nach e-ne(-ne) korrekter noch -e/a folgen müsste (das aber rite weggefallen wäre), hängt davon ab, wie das sumerische Wort für "beklagen, beweinen" konstruiert wird. — Z. 45 ff. Kramers Übersetzung dieser Zeilen (-48) ist sehr lückenhaft, wie er auch den Text zum grossen Teile mit Fragezeichen gibt, bzw. nicht ergänzt. Aus *Mythology* (S. 33) ersehen wir, dass seine Auffassung die ist, dass Ištar dem Sonnengott bei seinem Aufgange ihr Herzeleid klagte und dass Gilgamesch "overheard Inanna's

weeping complaint and chivalrously came to her rescue". Ich möchte die Zeilen folgendermassen auffassen: [45] [u$_4$] zal-li-da an-úr zalag-gi-da [46] sím-u$_4$-zal-li-ka (1) gi$_4$-gi$_4$-da [47] [d]utu gán-nun-ta [e$_{11}$-da]-a-ni (2) [48] [nin$_9$-a]-ni k[ug] ^{d}inanna-ke$_4$ [49] [gilgameš-...]-ra gù-mu-na-dé-e [50] [šá]r(?) m[u]-dal-a-[t]a(?) ág-ba [dimer(?)]....(?) nigín-ba [51] u$_4$-ḫé[-ma]-al-la ka-na-ág ba-e-zal-la RI [52] u$_4$ an-ni an etc. [45] "Als, den Tag leuchten zu lassen, den Horizont erstrahlen zu lassen, [46] als Geber des Tageslichtes wiederzukehren, [47] der Sonnengott sich vom 'grossen Felde' erhob, [48] (da) sagt seine Schwester, die hehre Ištar, [49] zu dem [*betenden*] Gilgamesch: [50] *Vor vielen* verflossenen Jahren haben die Gaben *der Götter* in ihrer Gesamtheit [51] das Land mit glücklichen Zeiten erfüllt — Wiederholung [52] Als An den Himmel (erhalten hatte usw.)". Ištar wendet sich also direkt an Gilgamesch, wie ja auch Z. 87 f. (= U 9364, 7 f.) voraussetzt: "Was seine Schwester zu ihm gesagt, an diese Sache schritt (ihr Bruder), der Held Gilgamesch heran". Es ist m. E. auch sehr unwahrscheinlich, dass der sumerische Dichter die Göttin den aufgehenden Sonnengott mit einer so umständlichen und langweiligen Erzählung behelligen lässt! Sie wendet sich vielmehr an Gilgamesch, der den Sonnengott beim Aufgehen im Tempel begrüsst (es ist ohne Belang, ob er *betend* oder dgl. dasteht oder nicht).

Kramer sagt (z. B. *Mythology* S. 34), *pukku* sei wahrscheinlich eine Trommel (drum) und *mikku* sei wahrscheinlich ein Trommelschläger (drumstick). Inanna (Ischtar), die ja nach Kr.s Ansicht diese Dinge verfertigte (3), "gave them both to Gilgamesh, evidently as a reward for his gallantry". Mit den folgenden 12 Zeilen, "describing Gilgamesh's activity with these two objects" weiss Kr. nichts anzufangen. Sollte aus den vielen Ästen (bzw. Zweigen) des Ḫuluppubaumes wirklich nur ein Trommelstecken gemacht worden sein? Und ob man aus einem Wurzelstumpf schicklicher Weise eine Trommel machen konnte? Über den Bau einer (grossen) Trommel für den Kult der alten Babylonier sind wir informiert (vgl. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens* S. 1 ff.). Zu jener Trommel wenigstens gehörte anderes Material!

(1) -ka für das genauere -kam.

(2) Siehe auch Kr. *Mythology*, Anmerkung 45 (S. 114). Vielleicht ist anstatt gán-nun vielmehr GÁ + NUN = ganun intendiert, was nach den alten Wirtschaftstexten eine Art Scheune, Magazin ist. Das wäre, wie ich auch gán-nun auffasse, eine Bezeichnung für Unterwelt.

(3) In dem (etwas später geschriebenen) Aufsatze *The Epic of Gilgameš and Its Sumerian Sources* (JAOS 64 S. 20) sagt Kr.: "Either Gilgameš, or Inanna, then fashioned of the base of the tree a *pukku*, probably a 'drum', and of its crown, a *mikkû*, probably a 'drumstick'".

Ich gebe folgende Übersetzung (von U 9364 [RA 1930 S. 128 f.] Z. 18 an):

18) Den Baum trennte er von seiner Wurzel, löste er von sei-
[nen Ästen,
19) — die Kinder seiner Stadt, die zu (mit?) ihm gekom-
[men waren, schlugen ihm die Äste ab —
20) Der hehren Ischtar für ihren Thron gibt er ihn,
21) für ihr 'Bett' gibt er ihn ihr.
22) Er (seinerseits) macht seine Wurzeln zu ihrem (? seinem)
['Tragnetze'
23) seine Zweige zu ihren (? seinen) 'Körben'.
24) Die (für das Fest) bereiteten 'Tragnetze', die den (Fest-)Platz
['überschwemmten', überragte er mit seinem 'Tragnetze',
25) die bereiteten 'Körbe', die den Platz 'überschwemmten',
[überragte er mit seinen 'Körben'.
26) 'Starke Männer' seiner Stadt bereiten (= füllen an) das
['Tragnetz',
27) er (seinerseits) 'trägt' (fährt) sein Tragnetz, das ein
[kleines Gespann nicht fortzubewegen vermag, hin.
28) "Ach, mein Wein! ach, mein Wein!" stimmen sie ihre
[Klage an.
29) Wer eine Mutter hat, bringt für ihr Kind 'Brot',
30) wer einen Gemahl hat, schüttet ihrem Bruder Trank.
31) Geštinanna, um es (dort) entgegenzunehmen,
32) bezeichnet ihre Stätte für die Aufstellung der 'Tragnetze'.
33) Das 'Tragnetz' präsentierte er ihr, brachte es in ihren Tempel,
34) (gleich) am Morgen 'trägt' (fährt) er es an die von ihr
[bezeichnete Stelle.
35) Alle Hände können es nicht fortbewegen:
36) mit einem Schrei der jungen Mädchen —
37) Fiel sein 'Tragnetz' mitsamt seinen 'Körben' in die 'grosse
[Wohnung'.
38) Er streckte (noch) *seine Hand* danach, konnte sie
[aber nicht erreichen,
39) er stemmte (noch) seinen Fuss dagegen, konnte sie
[aber nicht erreichen!
40) Im Palaste der Unterwelten setzte sich nieder.
41) Gilgamesch, vergoss Tränen, war blass im Gesichte.
42) "Ach, mein 'Tragnetz', ach, meine 'Körbe'!

43) " mein 'Tragnetz', dessen Fülle ich nicht 'wieder-
[holen, kann,
44) " mein (Netz), das ich, um (Gaben) zu bringen, nicht
[mehr mit Gaben beladen kann!
45) " An diesem Tage ist mein 'Tragnetz' in dem Hause des
[(Unterwelts-)'Schmiedes' wahrlich übermacht,
46) " der Frau des 'Schmiedes' ist es wie meiner leiblichen
[Mutter wahrlich übermacht,
47) " dem Kinde des 'Schmiedes' als meinem Schwesterchen
[ist es wahrlich übermacht!
48) " Mein 'Tragnetz' — wer soll es aus der Unterwelt herauf-
[holen,
49) " meine 'Körbe' — wer soll sie aus dem Hades herauf-
[holen?" ([1])
50) Sein Diener, Enkidu, spricht zu ihm:
51) « Mein König weint über sie! Warum hat dein Herz
[Leid erfasst?
52) « Heute (noch) werde ich fürwahr dein 'Tragnetz' dir aus
[der Unterwelt heraufholen,
53) « deine 'Körbe' werde ich (heute noch) fürwahr dir aus
[dem Hades heraufholen! »

Bemerkungen: Z. 19 enthält eine gewisse Selbstkorrektur: d. h. die leichtere Arbeit machten ihm die Leute seiner Stadt. — "Thron" und "'Bett'" (Z. 20 f.) sind m. E. Synonyma und meinen ein und dasselbe. — Die exakte Bedeutung von *pukku* und *mikku* (Z. 22 f., vgl. im folgenden noch öfters) mag dahingestellt bleiben. Die ungefähre Bedeutung (in dem angegebenen Sinne) ergibt sich m. E. aus dem ganzen Zusammenhange. Es wäre nicht schwer, aus der akkadischen Literatur Belegstellen für diese Auffassung zu bringen. Schwer (und vielleicht unmöglich) dürfte es nur sein, alle Stellen, wo diese Worte begegnen, so zu übersetzen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass verschiedene *pukku* und *mikku* vorliegen. — Das -ni kann auf Inanna gehen (= für sie, zu ihrem Dienste, vgl. das Folgende), kann aber auch auf Gilgamesch bezogen werden. Das Ideogramm für *mikku* ver-

([1]) In JAOS 64 S. 20 übersetzt Kr. (von Z. 42 an): O my *pukku,* O my *mikkû,* (43) My *pukku* whose *lustiness* was irresistible, (44) My *mikkû* whose *pulsations could not be drowned out,* (45) In those days *when* verily my *pukku* was with me in the house of the carpenter, (46) (*When*) verily the wife of the carpenter was with me like the mother who gave birth to me, (47) (*When*) verily the daughter of the carpenter was with me *like* my younger sister, (48) My *pukku,* who will bring it up from the nether world, (49) My *mikkû,* who will bring it up from the 'face' of the nether world?

stehe ich als GIŠ.E.AG(A) (nicht als ^{giš}E.AG) = "aus Holz gemacht". Die sumerische Lesung geht auf -m aus. — Sumerisch lautet der Text: ^{22}e-ne úr-bi ^{giš}ellag-a-ni-šè ba-ab-dím-e ^{23}pa-bi GIŠ.E.AG-ma-ni-šè ba-ab-dím-e. — Z. 24 f. lauten sumerisch: ^{giš}ellag al-dug$_4$-dug$_4$-gi sila ùr-ra ^{giš}ellag-na mu-un-è ^{25}KA-sá dug$_4$-dug$_4$-gi sila-ùr-a KA-sá-na mu-un-è. Der Sinn ist: Wenn bei dem Gabenfeste für Ischtar die *pukku* und *mikku* versammelt waren, überragt sie alle Gilgamesch mit den seinigen. Bei al-dug$_4$-dug$_4$-gi resp dug$_4$-dug$_4$-gi kann man an dug$_4$ = *malû*, aber auch an dúg$_4$ = *kunnú* (auch ohne SAL = mí) denken. Schwer ist es, den exakten Sinn für (sila-)ùr-ra zu bestimmen, da ùr vielfach phonetisch für ein anderes ur zu stehen scheint. Der eigentliche Sinn von ùr scheint "umschliessen, verschliessen" zu sein. KA-sá ist doch wohl, wie es schon Gadd aufgefasst hat, ein anderes Ideogramm für GIŠ.E.AG. — Z. 27 liest: e-ne bìr-banda nu-mu-un-su-a-ni ib-ba-u$_5$-a. Das su verstehe ich als sù, mit dem es auch sonst wechselt, also eigentlich: "entfernen" = 'fortbewegen'. Vielleicht darf man aber auch an su = zu "können, vermögen" denken. Beide Auffassungen sind auch Z. 35 möglich, wo das Wort wieder begegnet. — Eine der bekanntesten Bedeutungen von u$_5$ als Verb ist *rkb* (vgl. schon oben S. 403). bìr-banda dürfte man vielleicht (?) auch als erín-banda "ein kleines Heer" auffassen. — Z. 28-30. Die Klage, die angestimmt wird, ist die Ischtarklage. Die Göttin bettelt um Gaben für Tammuz. — Z. 31 ^{d}geštin-an-na hier ein anderer Name für ^{d}inanna (vgl. meine *Tammuzliturgien*). Sumerisch: ^{31}geštin-an-na um-ma-kar-ra ^{32}ki-^{giš}ellag-gar-ra-ka-ni giš-ḫur in-ḫur-ri. — In Z. 34 fasse ich das (ki-giš-ḫur-in-ḫur-ri-)ni als ni(+e) auf. — Z. 35. Zum Verbum su vgl. schon oben zu Z. 27. — Eigentlich (Z. 36): "zu einem Schrei...", d. i. das Fallen der Körbe war "zum Aufschreien (der Mädchen)". Die Übersetzung Kr.s (*Mythology* S. 34) zu Z. 36: "Because of the cry of the young maidens" trifft mit ihrem "because" gewiss nicht den Sinn. — Die sumerischen Tempel waren die Verbindung der Ober- und Unterwelt, führten somit, auch in die Unterwelt hinab (jedenfalls war das bei bestimmten Tempeln der Fall). — Eine beachtenswerte anderslautende Übersetzung für den letzten Ausdruck in Z. 41 finde ich bei Böhl, *Med. en Verh. Ex Oriente Lux* VII S. 154 (Z. 120): "hij bedekte zijn wenkbrauwen". Das "wiederholen" (in Z. 43) verstehe ich vom weiteren Bringen von Gaben, so dass der Sinn der Zeile parallel ist zu dem der folgenden (Z. 44), in der ich DI.DI (vielleicht sá-sá zu lesen) als Wort für "Gaben" (o. dgl.) verstehe (exakter vielleicht: "Lieferungen"). — In JAOS 64, 21 [101] macht Kr. einen Korrekturvorschlag zu Z. 44; er möchte am Anfange der Zeile lesen: KI(!).E.NE.DI.DI und das in Zusammenhang mit ešemen bringen. Aber das zweite DI macht Schwierigkeiten, und ein plausibeler Sinn wird nicht erzielt (ein Hinweis auf die 'Festspiele' der Ischtar könnte an sich schon passen). — Die Auffassung Kr.s von Zeile 45-47 siehe jetzt an der soeben angegebenen Stelle. — Kr. hat Recht, dass er (a. a. O.) die von Gadd gegebene Lesung (RA 30 S. 128 f. Z. 48 f., vgl. auch Z. 52 f.) KA in e$_{11}$ korrigiert, so dass zu lesen ist: (im-ta-)e$_{11}$-dè, wie er auch die Schreibung Gadds -ERIN.

ERIN (in Z. 51) mit Recht in -še$_8$-še$_8$ verbessert. — en-ki-du$_{10}$-e (in Z. 50) vielleicht richtiger en-ki-dùg-e zu transkribieren. Nach einem Vokale (du$_{10}$) sollte das -e überflüssig sein (es kommen aber auch sonst Formen mit -e nach Vokalen vor). — Die Überzetzung Kr.s *Mythology* S. 34) der Zeilen 51 ff.: "My master, why dost thou cry, why is thy heart sick? Thy *pukku,* I will bring it up from the nether world, Thy *mikku,* I will bring it up from the "face" of the nether world" zeigt, dass Kr. er e-ne (ba-še$_8$-še$_8$) liest, und dieses e-ne als Variante für a-na versteht (siehe aber schon oben Z. 6) und dass er das Ideogramm IGI.KUR (= ḫinar; oder ḫilib?) auflöst in igi kur. Zu Z. 52 f. siehe das soeben bezüglich -e$_{11}$-dè (für KA-dè) Gesagte. Kr. kann zwei nicht publizierte Duplikate anführen, die exakter für ḫu-(mu-ra-ab-e$_{11}$-dè) vielmehr ga- bieten (a. a. O. Note 103).

Die drei folgenden Zeilen sind (wie alles Folgende bis Z. 74) nach Kr.s Feststellungen von Gilgamesch gesprochen und werden von ihm übersetzt (*Mythology* S. 35):

(54) If now thou wilt descend to the nether world,
(55) A word I speak to thee, take my word,
(56) Advice I offer thee, take my advice.

Ohne Zweifel hat Kr. zunächst Recht, wenn er Z. 55 f. von Gadds Text nach einem öfters begegnenden Schema korrigiert in: [55] inim ga-ra-dug$_4$ inim-mu ḫé-dib [56] na ga-e-ri na-ri-mu ḫé-dib. Wir sind Kr. zu Dank verpflichtet, dass er (in BASOR 79, 25 [25]) die entsprechenden Feststellungen machte und damit den Sinn für na-ri eruierte (1). Auch die Ergänzung und Korrektur

(1) Ob Kr. aber auch Recht hat, wenn er für Gudea Zyl. A XII 22 (!) und B IV 2 auch die von ihm eruierte Bedeutung postuliert? (Es ist hier auch darauf hinzuweisen, dass in Zyl. A VI 14 das Wort nicht da begegnet, wo die Göttin Nanše im Begriffe steht, den Traum Gudeas zu deuten, wie Kr. sagt, sondern dort, wo sie nach der Traumdeutung einen Zusatz macht, so dass hier eine Übersetzung wie "Rat" besser passt als "Unterweisung" o. dgl.). — Leider unterlässt es Kramer, diese seine (sicher richtige) Entdeckung mit anderen (ebenso feststehenden) Tatsachen zu konfrontieren. An der durch lexikalisches Material überlieferten Bedeutung "reinigen" u. dgl. für na-ri wird man doch wohl nicht zweifeln dürfen. Ausserdem steht eine Bedeutung wie "deponere" durch die Wirtschaftstexte für na-ri fest, u. zwar im Sinne von "(Holz) fällen", aber auch im Sinne von unserm "deponieren". In den Holztexten ist m. E. die weit häufigste Bedeutung "deponieren (aufstapeln u. dgl.)". Das ergibt sich aus dem Kontexte (der allerdings zuweilen recht spärlich ist) und vor allem aus den angewandten Verbalpräformativen. Diese Bedeutung "deponieren (bei jemd)" liegt m. E. auch z. B. da vor, wo das Wort na-ri von einer Eselshaut gebraucht wird,

von Z. 54 (zu tukum-bi u_4-da kur-šè im-e-a-e_{11}-[dè]) wird nicht zu beanstanden sein. Jedenfalls hat Kr. damit Recht, dass das Folgende der Rat ist, den Gilgamesch dem Enkidu gibt, wie er sich in der Unterwelt verhalten möge, nicht etwa die Fortsetzung von dem, was Enkidu spricht, wie es nach dem Gaddschen Texte scheinen könnte. Der eigentliche Beweis wird aber m. E. nicht aus der nach drei Textzeugen (vgl. JAOS 64, 21 [104]) zwischen Z. 53 und 54 einzuschiebenden Zeile (" Gilgamesch sagt zu Enkidu ") erbracht. Denn die Duplikatstücke Kr.s müssen sehr klein sein. Jedenfalls beruft er sich nicht für die Ergänzungen des Folgenden auf diese Bruchstücke, und es wäre möglich, dass jene Zeile nicht zu dieser Stelle gehört, sondern eine Antwort einleitet, die Gilgamesch gibt und auf die Enkiku wieder antwortet. In der Tat scheint der akkadische Text (nach Thompson) noch einen Redewechsel zwischen Gilgamesch und Enkidu zu bieten (1). Der Gaddsche Text könnte dann eine gekürzte Rezension darstellen. Und da die Z. 54 nicht über allen Zweifel erhaben ist, könnte man versucht sein, einen Sinn zu eruieren, nach dem vielmehr Enkidu dem Gilgamesch den Rat gibt, in dem Unterweltsheiligtum, wo die Totengeister gespeist werden, nicht den grossen Despoten zu spielen, weil dadurch Unruhe unter die Totengeister kommt und die wachehaltende Göttin zu grösserer Aufmerksamkeit und Strenge veranlasst wird. Jeder Zweifel aber, dass der Rat von Gilgamesch an Enkidu gegeben wird, ist behoben durch CBS 19950 und UM 29-15-993 (vgl. JAOS 64 S. 23 [115]), welche als sumerisches Gegenstück zu Tafel XII 32 bieten: en[-ki-du$_{10}$-e] inim-lugal-la-na-šè nu-um-BU, wodurch die akkadische Zeile als *ana ašiti*

---

oder von Tieren, die später anderswohin gebracht werden. Lässt sich nun eine Brücke schlagen für all diese Bedeutungen? A priori ist es doch unwahrscheinlich, dass ein so charakteristisch zusammengesetztes Verb ganz verschiedene Bedeutungen habe, die nichts miteinander zu tun hätten. Ich möchte folgende Erklärung vorschlagen: die Grundbedeutung ist " (de)ponere ", bei welcher Erklärung ich an na = *manzazu* denke. So ergibt sich die Bedeutung: " deponieren ", aber auch " (Holz) fällen ". Bei der Bedeutung " anweisen; Rat " u. dgl. denke ich an eine Bedeutungsübertragung wie in " disponere, dispositio ". Die Bedeutung " reinigen; Reinigung " könnte schliesslich damit zusammenhängen, dass für die religiösen Reinigungen die " prosternatio " charakteristisch war (dann könnte das Wort allerdings bloss im religiösen Sinne " reinigen " bedeuten). — Das Material für na-ri in den Wirtschaftstexten s. bei Deimel, *Orntl.* 16 S. 61.

(1) Siehe aber die Ausführungen Kr.s zu den einleitenden Zeilen der Tafel XII (des akkadischen Textes in JAOS 64 S. 23, Anm. 113).

bêlišu ul išdud nahegelegt wird. Ob dies aber mit Kr. (a. a. O.) zu übersetzen ist: "Enkidu heeded not the word of his lord" bzw.: "he heeded not the instructions of his lord" (Kr.: note this idiomatic intransitive use of *šadâdu* instead of the transitive *amâtu ana libbi šadâdu*), oder ob man übersetzen darf: "Enkidu, entsprechend dem Worte seines Herrn zog er nicht" mag dahingestellt sein. Für das in XII 13 zu ergänzende *ana aširtiia lû tašdud* will mir die Übersetzung "(wenn du heute in die Unterwelt hinabsteigst,) mögest du nach meinem Rate ziehen" wahrscheinlicher vorkommen.

Für Z. 58 (*Mythology* S. 35: Lest the (*dead*) *heroes* will come forth like enemies) gibt Kr. jetzt (JAOS 64 S. 21) eine andere Auffassung, die aber auch keine Klarheit schafft (beachte dazu noch die frühere Übersetzung in *Huluppu-Tree*). Zu den folgenden Zeilen habe ich keine Beanstandungen zu machen. Aber von Z. 71 an wird man Kr.s Auffassung nicht teilen können. Seine Übersetzung in *Mythology* lautet: "(Strike not thy hated son,) [74] Lest thy "cry" of the nether world will seize thee; [72] (*The cry*) *for* her who is lying, for her who is lying, [73] The mother of the god Ninazu who is lying, [74] Whose holy body no garment covers, [75] Whose holy breast no cloth wraps". Z. 74 f. sind schon der 12. Tafel des Gilgameschepos entnommen (Z. 30 f.). Das zeigt, dass auch Kr. nicht etwa der Ansicht ist, der Gaddsche Text schliesse mit einem Gedankenabschnitte. Diese Übersetzung erfährt in JAOS 64 S. 21 einige Modifikationen (dass in Z. 71 "thy (cry)" ein Druckfehler ist für "the", glauben wir gerne), aber verständlich wird der Text nicht. Die gegebene Auffassung hat auch eine Schwierigkeit, die Kr. wohl nicht beachtet. Wenn diese Interpretierung richtig wäre, müsste in Tafel XII Z. 47 (*ša ṣal-lat* [*ša ṣa*]*l-lat* usw.) das Dativverhältnis mit *a-na* o. dgl. ausgedrückt sein. Ich möchte folgende Übersetzung vorschlagen:

70) (Das Kind, das du hassest, schlage nicht),
71) sonst wird das Geschrei der Unterwelt dich überfallen [(o. dgl.).
72) Ihr, die da (auf der Wache) liegt, die da liegt,
73) der Mutter Ninazus, die da liegt —
74) Sind die heiligen Schultern vom Gewande nicht bedeckt:
75) ihre Brust (= Widerstand) lässt sich nicht wie Becken- [schalen entfernen.

Damit wäre die Idee ausgedrückt: Wenn die wachhaltende Göttin Widerstand leistet, ist an ein Entkommen nicht zu denken. Dass die

"Mutter Ninazus" hier Ninlil sei (Kr. a. a. O. Note 105) glaube ich nicht; wir dürfen die einzelnen Mythen nicht konsequent ausdeuten, erst recht nicht bei den Sumerern. Ninazu ist als Gemahl der Ereschkigal sicher ein Unterweltsgott, und seine Mutter wird hier das Symbol der kampfbereiten Unterwelt selbst sein. — Bei dieser Auffassung ist das Dativverhältnis (-ra) im Akkadischen ja auch nicht ausgedrückt. Aber man sieht, dass das hier auch nicht nötig ist; der Sinn bleibt derselbe (XII 29: *ša ṣal-lat ša ṣal-lat um-mu* ^{il}*Nin-a-zu ša ṣal-lat* ^{30} *pu-da-ša el-li-e-tum ṣu-ba-a-ta ul kut-tu-ma* ^{31} *i-rat-sa ki-i bu-ri šap-pa-ti* [*ul šad-da-t*]*a*; vgl. Z. 47 ff., wo sich anschliesst: ^{50} *i-nu*[*-u*] (1) ^{il}*En-ki-du ul-tu irṣitim*(*-tim*) *a-na e-*[*l*]*i* "sie verwehrte Enkidu, aus der Unterwelt aufzusteigen").

Im übrigen hat Kramer mit seinen Arbeiten viel dazu beigetragen, dass das Problem der Tafel XII des Gilgameschepos geklärt wird. Soweit ich sehe, wird auch der bisher bekannte Text nicht unwesentlich ergänzt: beachte z. B. die Gesprächsproben (zwischen Gilgamesch und dem Totengeist Enkidus) *Mythology* S. 36 ff.

Unterdessen haben wir fast vergessen, dass wir über sumerische Schöpfungsmythen unterrichtet werden! Das Wenige — so müssen wir sagen — das uns Kr. über sumerische Schöpfungsberichte zu bieten hat, ist also sehr wahrscheinlich nicht nur künstlich, sondern auch falsch, konstruiert. Man fragt sich, ob die Sumerer an Schöpfungsberichten gar nichts gedichtet haben. Wenn Kr. den babylonischen Schöpfungsbericht, der im Grunde doch wohl sumerisch ist, jedenfalls viel sumerisches Material enthält, ignorieren wollte, so hätte er m. E. doch bilingue Texte, wie z. B. CT XIII, 35 ff. anführen sollen. Sollte auch das darin enthaltene Sumerisch nicht ursprünglich sein, so dürfte die ganze Auffassung aber recht wohl sumerisch sein. Jedenfalls bekäme der Laie, der das Buch liest, eine bessere Vorstellung von sumerischen Schöpfungsmythen.

(1) Dass das ergänzte Zeichen u (ú) sein kann (der Anfang des Zeichens ist noch erhalten), zeigt z. B. das ú (in *pa-du-ú*) der Z. 52, bei dem auch der obere der beiden horizontalen Keile etwas kürzer ist. Die Ergänzung zu *-un* (so Thompson, mit Fragezeichen) begegnet übrigens derselben 'Schwierigkeit'.

Ein Gebet an einen "verfinsterten Gott" aus neuassyrischer Zeit

E. Ebeling – Berlin

Der aus den Grabungen von Assur stammende Text VAT 13832 (1) umfasst nur 25 Zeilen, die noch dazu am Ende meist nicht vollständig erhalten sind. Trotzdem darf er die Aufmerksamkeit der Assyriologen, insbesondere derer, die sich für die Religion des Zweistromlandes interessieren, beanspruchen.

Schrift und Sprache des Textes ist neuassyrisch. Man wird ihn etwa in das 8. Jahrhundert v. Chr. setzen dürfen.

Er ist der erste seiner Gattung in akkadischer Sprache, ein Gebet an einen "verfinsterten Gott", die durch seinen Zustand in Unordnung geratene Welt wieder zu "erneuern".

Die Verfinsterung des Gottes hat sehr böse Folgen gehabt. Die Himmelsgötter (Igigi) sind mit ihm finster geworden. Die Anunnaki (die Unterweltsgötter) weinen und schluchzen. Die Herrscherin der Unterwelt hat ihre Arme freigemacht, um offenbar an ihr tödliches Werk zu gehen. Das Himmelstor muss des Lichtes entbehren. Auch in den Tempeln macht sich die Finsternis breit, sodass der Kultus aufhört (Z. 8 u. 18). Der Ackerbauer wagt nicht, seine Arbeit fortzusetzen.

Der Gott, um den es sich handelt, wird nicht mit Namen genannt, wenigstens nicht in den erhaltenen Teilen. Jedoch kann darüber kein Zweifel sein, dass nur entweder die Sonne (der Sonnengott) oder der Mond(gott) in Frage kommt. Um zwischen ihnen zu entscheiden, werden wir jede Aussage des Textes prüfen müssen. Den Ausdruck, den die Tafel für Verfinsterung gebraucht (*adâru*) findet man sowohl bei Šamaš wie bei Sin; er bringt uns daher nicht weiter. Die in diesem Punkte bedeutsamsten Zeilen sind Z. 11 und 21, in denen gesagt wird, dass der Ackersmann infolge der Verfinsterung seine Arbeit nicht ausführen kann, nach Aufhören der Finsternis aber sie vollendet. Man kann nur annehmen, dass der Bauer bei Tageslicht

(1) Die Autographie des Keilschrifttextes findet man S. 420.

gearbeitet hat; demgemäss wird die Sonne von der Verfinsterung betroffen. Die schmückenden Beiwörter, die man dem Gotte gibt, sind zumeist singulär. *Šar ilâni* Z. 22 allerdings nennt man sowohl Šamaš wie Sin und noch andere Götter (vgl. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta,* S. 234); der Titel ist also hier wertlos. Das Epitheton "Fackel der Mami, die die Unterwelt erleuchtet" (Z. 3) ist, soviel ich sehe, bisher nicht belegt und auch nicht so eindeutig, dass man es nur einem Gotte zuweisen muss. Dass es für Šamaš möglich ist, darf man zugeben. Auch von einem "Liebenden (oder Geliebten) der Mami" hat man bisher in den Texten nichts gelesen. Aber wir kennen den Gatten der *Ma-mi-e,* der ja wohl auch als der "Liebende (oder Geliebte) der Göttin" angesehen werden darf. Es ist Meslamtaëa, der Zwillingsbruder des Lugalgirra. Beide verkörpern bekanntlich Sonne und Mond im abnehmenden Licht, sei es am Tage oder im Jahreslauf (vgl. dazu V R 46 I 4 ff. und Weidner, OLZ 1913, Sp. 53; ferner ML VI, Nr. 47, 8; KAR Nr. 307, Rs. 7). Im Zusammenhalt mit Z. 11 und 21 bestärkt das Beiwort also die Annahme, dass der angeredete Gott Šamaš ist.

Während uns für die Mondfinsternis ein Ritual bekannt ist (vgl. Morgan IV Nr. 6, TuL S. 91 ff.), wussten wir bisher nichts von dem Verhalten der Babylonier und Assyrer im Kultus bei einer Sonnenfinsternis (1). Unser Text verrät uns Z. 8 und 18, 9, 10, dass der Opferbetrieb in den Tempeln aufhört, dass die Priester, auf den Erdboden niedergeworfen, trauern und die Menschen wie Klagemänner jammern. Man beklagt den "Tod des Gottes". Wenn er wieder auflebt, d. h. das Sonnenlicht sich wieder zeigt, dann brechen die Klagemänner in freudiges Jauchzen aus und preisen den Gott beim Klange der Harfe, die Opfer werden wieder regelmässig dargebracht, der *kalû*-Priester "bedeckt die Pauke". Letztere Angabe bezieht sich auf die Sühnezeremonie (*eršaḫunga*), die wir aus den von Thureau-Dangin in *Rituels accadiens,* S. 10 ff. behandelten Texten sowie aus ML VI, Pl. 47 u. a. kennen. Mit dem Abschluss des Rituals ist der Gott wieder "beruhigt", er kehrt wieder in sein früheres Leben zurück. Interessant ist die Auffassung, die der Text Z. 12 ausspricht, dass der Gott seinen Tod durch eigne Kraft wieder in Leben umwandeln kann. Man wendet sich an ihn mit der Bitte, die durch seinen Tod verfallene Schöpfung wieder zu erneuern (*udiš*).

(1) Ausser dass man "Lösungsriten" (*namburbi*) vornahm, vgl. Harper ABL Nr. 470. Für Sonnenfinsternisomina vgl. Jastrow, *Religion* II S. 577 ff.

Umschrift

(1) *ra-ʾ-im (d)ma-mi a-*[gu-u ru-uš-šu-u ša šamê]
(2) *im-me-ni-e i-du-ru pa-nu*[-ka]
(3) *gisillû (d)ma-mi mu-šá-mir ir-ka*[*-l*-li tabli(?)]

(4) *i-du-ru (d)ì-gì-gì il-me-nu šá-ma-mi*

(5) *i-ba-ku-ú (d)a-nun-na-ki lìb-bi irṣitim(tim) ut-taḫ-ḫa-as*
(6) *šá šar-rat ir-kal-li it-ta-áš-ḫi-ṭa i-da*[-a-ša]
(7) *ina abul šamê(e) ta-šá-kín e-ṭi*[-tu]
(8) *i-du-ra ekurrâti(É-KUR-MEŠ) šá uṣurâti(GIŠ-ḪUR-MEŠ)-*[*ši-na ina šá-ma*[-mi]
(9) *ad-ru (amêl)šangê(ŠID-MEŠ)-ši-na su-ḫu-up ina* qaq(?)-[qa(?)-r[i]
(10) *nišê(meš) ṣal-mat qaqqadi i-dam*(!)*-mu-um kîma nu-*ʾ[-ri]
(11) *i-du-ur mâr (amêl)ikkari ul ú-še-ṣa-a za-*r[u] [zêri?]

(12) *ú-diš an-ḫu-ut ka-li šip-ru šá* [(d)é-a?]
(13) *(d)ì-gì-gì ina maṣṣarâti(EN-NUN-MEŠ)-šú-nu ki-niš lit-*[*tas-ḫi-*r[u]
(14) [l]i-*ta-al-ṣu (d)a-nun-na-ki lìb-bi irṣitim* l[i-iḫ-du?]

(15) [šar-]*rat ir-kal-li li-di-il bâba* [ša ir-kal-li?]

(16) [ina] *abul šamê(e) li-ba-ši ú*[-mu?]
(17) *li-iḫ-da-a ekurrâti(É-KUR-MEŠ) šá uṣurtu(GIŠ-ḪUR)-ši-*[*na ina šá-ma*[-mi]
(18) *liš-šá-kín nin*(-da-)*bu-ši-na qut-ri-ni-ši-na lu sa-da*[-ru]

(19) *(amêl)nu-ʾ-ri ina sammê(GIŠ-ZAG-SAL) li-iḫ-ta-bi-ṣa ina* [*ia-ru-ru*
(20) *ina ma-ḫar (amêl)šangî(ŠID)-ši-na liš-šá-kín sa-li-m*[u]
(21) *ina ni-im-ri-ka mâr (amêl)ikkari ú-qa-ta-a za-ru* [zêri?]
(22) *li-*[n]a*-du šar*$_4$ *ilâni(meš) (amêl)nu-ʾ-ri ina sammê(GIŠ-ZAG-*[*SAL*)
(23) *(amêl)*kalû([KU-]UŠ!) *li-li-is-su li-ri*[-im]

---

(24) *kîma labîrišu (LIBIR-RA-BI-GIM) šaṭir(AB-SAR-ÀM)* [*ba*[-rim]
(25) *a-na* [t]a-*mar-ti ḫa-an-ṭiš* [na-as-ḫa].

Übersetzung

(1) Geliebter der Mami, [goldrote] Kron[e des Himmels],
(2) Warum hat sich [dein] Gesicht verfinstert,
(3) [bist du,] Fackel der Mami, die die Unterwelt erleuchtet, [erlo-
[schen],
(4) haben sich die Igigi verfinstert, sind schlimm geworden die
Himmel,
(5) weinen die Anunnaki, schluchzt das Innere der Erde,
(6) haben sich entblösst die Arme der Königin der Unterwelt,
(7) hat sich eingestellt Finsternis am Tore des Himmels,
(8) haben sich verfinstert die Tempel, deren Grundrisse im Him-
[mel sind,
(9) sind verfinstert ihre Priester, niedergeworfen auf den Erdboden,

(10) klagen wie Klägemänner die Menschen, die Schwarzköpfigen,
(11) ist finster geworden der Ackersmann, setzt nicht fort das Säen
[des Samens(?)]?
(12) Erneure die Verfallenheit des gesamten Werkes [des Ea(?)]!
(13) Die Igigi mögen auf ihren Wachtposten getreulich patrouillieren,

(14) es mögen jauchzen die Anunnaki, das Innere der Erde möge
[sich freuen,]
(15) die [Kö]nigin der Unterwelt möge verriegeln das Tor [der Un-
[terwelt(?)],
(16) [am] Tor des Himmels werde Li[cht],
(17) es mögen sich freuen die Tempel, deren Grundriss im Him-
[mel ist,
(18) es werde hingelegt ihr Brotopfer, ihre Räucherungen seien re-
[gelmässig,
(19) die Klagemänner mögen zu der Harfe ausbrechen in Schreie,

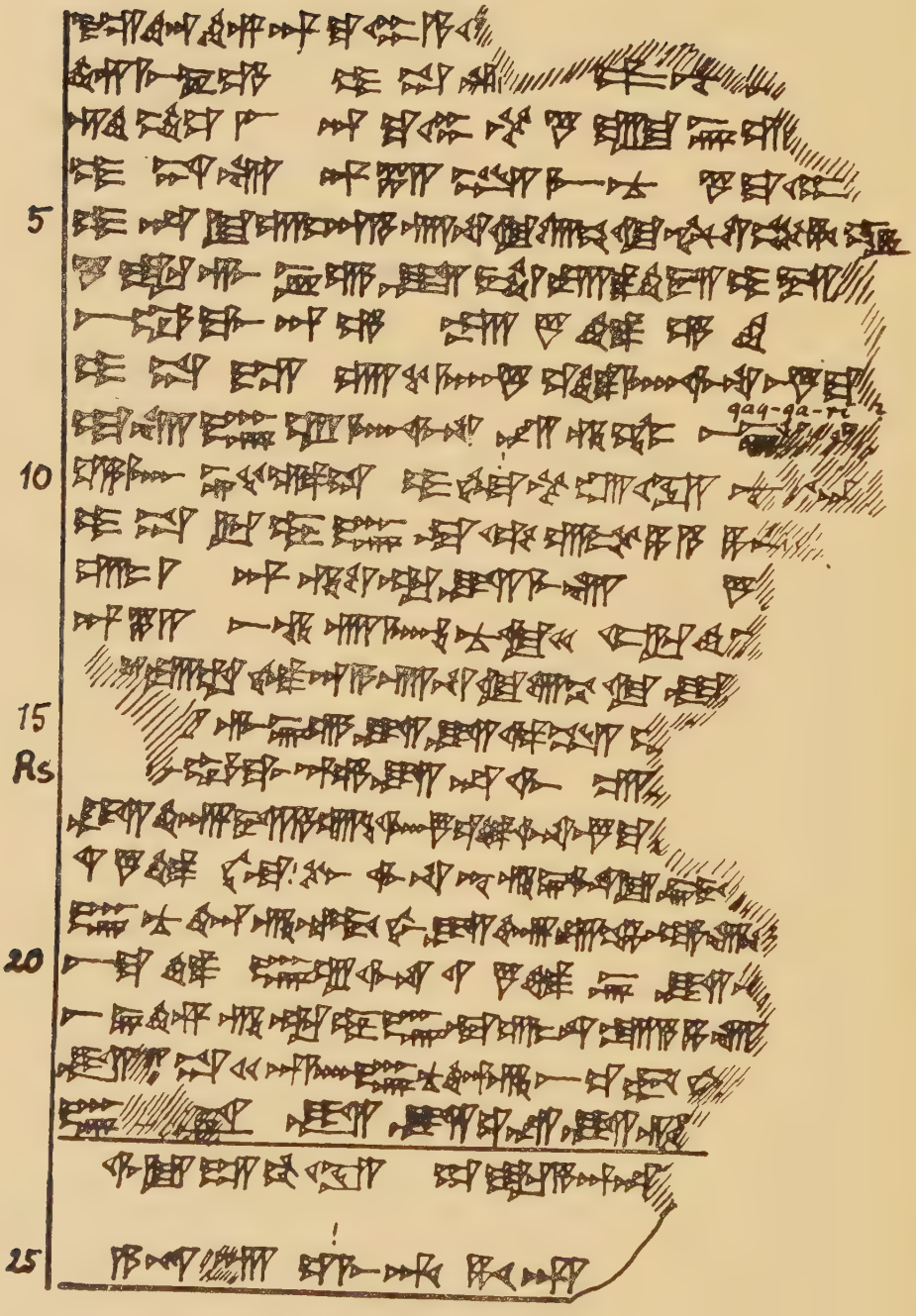
(20) angesichts ihrer(!) Priester soll Gnade geschenkt werden,
(21) bei deinem Glanze wird der Ackersmann die Aussaat vollenden,
(22) es mögen preisen den König der Götter die Klagemänner zur
[Harfe,
(23) der *kalû*-Priester möge die Pauke bedecken!

---

(24) Gemäss seinem Original abgeschrieben, kollationiert,

(25) zum Absehen (beim Lesen) eiligst [ausgezogen].

VAT 13832.



Anmerkungen

Z. 1: Zu der Göttin Mami vgl. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, S. 359, Deimel, *Pantheon*, Nr. 2039 ff., Chiera SLT Nr. 123, Rs. IV: *(d)ma-mi* hinter *(d)nè-iri-gal* (so zu lesen!), RA XX, S. 99, 33 f. *(d)ma-mi-tum*(!) hinter *(d)nè-iri-gal*, AK II, S. 17, 17a-19 *(d)ma-mi* und *(d)ma-ma* als Gattin Nergals. Vgl. auch Einleitung. Zur Ergänzung am Ende der Z. vgl. KAR I 55, 3.

Z. 2: Zur Sache vgl. Ebeling TuL S. 150, 37: (d)u t a u t u g i d i m - g i d i m - e - n e - g é "Šamaš als Sonne der Totengeister". Für Šamaš als *munammir* oder *mušnammir ikliti* oder *ukli* vgl. Tallqvist a. a. O. S. 140.

Z. 4: Wenn die Himmel "böse sind", beziehen die Igigi ihre Wachtposten nicht, vgl. Z. 13.

Z. 5: Die Anunnaki weinten auch, als die Sintflut die Menschheit vernichtete, vgl. Gilgamešepos XI, Z. 124.

Zu *naḫâsu* "schluchzen", vgl. OECT VI S. 24, 8 *abaki iṭḫusa ul akalla* "ich weine (und) kann das Schluchzen nicht zurückhalten" (gegen Langdon); VAB II, S. 357, 15, 81 von Ereškigal *i-bak-ki ut-ta-ḫa-as* "sie weint (und) schluchzt", wie hier.

libbi irṣitim hier wohl = "Bewohner der Unterwelt".

Z. 6: Zum Titel *šarrat irkalli* für Ereškigal vgl. das ähnliche *šarrat irṣitim* Tallqvist a. a. O. S. 238.

Zu *šaḫâṭu* vgl. Muss-Arnolt s. v., Zimmern, *Ritualtexte*, 40, 3; 54, 4; 60, 21: "Der Sänger *idê-šu i-šaḫ-ḫu-uṭ* wird seine Arme entblössen". Hier steht die Phrase im Gegensatz zu Z. 15: "das Tor verschliessen". — "Die Arme entblössen" bedeutet hier also soviel als "sich bereit machen".

Z. 7: Zum "Himmelstor" vgl. das Tor *Anus*, im Adapamythos, AOTAT 2. Aufl. S. 145. *Sin* und *Šamaš* als *pitû dalat Anim* Tallqvist a. a. O. S. 456. *ta-ša-kin* IV 1. Man erwartet demgemäss ein Femininum am Ende. *e-ṭi*[*-tu*] = *eṭûtu*? Vgl. unten Z. 16.

Z. 8: Vgl. zu *uṣurtu* Jeremias HAOG^2 S. 114 ff., 122 f.

Z. 9: Vgl. *suḫḫupu ina ipri* von Toten VAT 13833 Rs. 10. — Bei Mondfinsternis *rubû ina qaqqari napalsiḫ*, s. TuL S. 92, 8.

Z. 10: Zur Erg. am Schluss vgl. Z. 19. *amêl nu'ri* ist der Klagemann, s. LTBA II, Nr. 9, III 39 f. *lallaru, munambû, epiš nu-'-ri*(!). — Bei Mondfinsternis *kabtu damâma ul ikallu*, s. TuL S. 92, 7.

Z. 11: *ušêṣi* = *uqatta* Z. 21, vgl. dazu *šēṣī* aram. "er vollendete".

Z. 12: *ú-diš* Imp. II 1. Anrede an den "verfinsterten Gott". Durch den "Tod" des Gottes ist die Schöpfung der *anḫûtu*, dem Verfall, Ruin, anheimgefallen. Vgl. für die Phrase *anḫûtu uddušu* Muss-Arnolt, s. v. *anḫûtu* Zur Erg. *šipru ša* [(d)é-a] vgl. Muss-Arnolt, S. 1091 l. und KAT^3 S. 536-38. — Ähnlich sind bei Mondfinsternis die Fluren "tot", ‚man bringt ihnen Totenopfer dar, vgl. TuL S. 92, 29.

Z. 13: Vgl. oben Z. 4. Die Igigi haben aufgehört, ihre Pflicht zu erfüllen. Zum Bilde vgl. Thompson, *Reports* 185, 12 ff.: *ilâni ina šamê ana manzaltišunu izzazu*.

Z. 14: Vgl. oben Z. 5. Danach die Erg. am Schluss.

Z. 15: Vgl. oben Z. 6. Die Unterweltsgöttin zieht sich wieder zurück.

Z. 16: Vgl. oben Z. 7. Anstatt *ú*[*-mu*] vielleicht *šam*[*-šu*] zu ergänzen.

Z. 18: *nin-bu* fehlerhaft für *nin*[*-da*]*-bu* oder aus *nidbu* entstanden. — Zu *qa/utrinnu* vgl. Ebeling SPAW phil.-hist. Kl. 1935, XXIX, S. 3 ff. — Zu *sad(da)ru* vgl. Muss-Arnolt s. v., ZA NF IX, S. 109 f.

Z. 19: Zu *nu'ru* s. oben Z. 10 und Z. 22. Zu *sammú* (oder *tanittu*) vgl. TuL S. 34, zu Z. 3, ZA NF VIII, S. 155 f., Deimel AŠGl S. 332; es ist wohl eine fünfsaitige Harfe. Zu *iaruru* vgl. BA II S. 428, K. 2619 II 8, KB VI 1, S. 62, RA XXVII, S. 73, K. 3476 = CT XV, 24, 29, CT XXIV, 41, 84 (zwischen *tâniḫu, lallarâti* und *tanûqâti*) und entscheidend RA XVI, S. 167, AO 7092, III, 20: *i(nim)-ru-ru* = *ia-ru-ru,* also "Ruf, Geschrei".

Z. 20: Vgl. oben Z. 9.

Z. 23: (*amêl*)[*KU*]*-UŠ* hier wohl fehlerhaft für *UŠ-KU* = *kalû.* — Zum Ritus des *lilissu arâmu* vgl. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens,* S. 10 f. und Einleitung.

Z. 25: *tâmartu* kaum hier = "Wiedererscheinen des verfinsterten Gottes", sondern eher Abkürzung des in Tafelunterschriften mehrfach vorkommenden Ausdrucks *ana tâmarti šitassija* "zum Absehen bei meinem Vorlesen", vgl. u. a. Muss-Arnolt, S. 1172, l.

Keilschriftbibliographie. 11

(1. VII. 1947 — 1. VII. 1948)

A. Pohl – Rom

Diese Zusammenstellung berücksichtigt besonders das Interessengebiet der Keilschriftforschung im weiteren Sinn. Für eine ausführliche Bibliographie von Palästina und dem Alten Testament sei auf die Zeitschrift " Biblica " verwiesen.

Um diese Übersicht für die Fachkollegen möglichst vollständig und nutzbringend zu gestalten, bittet die Redaktion alle Verfasser freundlichst um die Zusendung von Büchern und Sonderdrucken (auch Besprechungen), namentlich aus entlegeneren Zeitschriften.

Regelmässig werden folgende Zeitschriften und Sammlungen aufgenommen: AA = Artibus Asiae; AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research; Aeg = Aegyptus; AfO = Archiv für Orientforschung; AIBL = Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus; AJ = Antiquaries' Journal; AJA = American Journal of Archaeology; AnOr = Analecta Orientalia; ArOr = Archiv Orientální; AS = Assyriological Studies; ASAE = Annales du Service des Antiquité des l'Égypte; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; Bell = Belleten; Bibl = Biblica; BJPES — Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society; BJRL = Bulletin of the John Rylands Library; BMMA = Bulletin of the Metropolitan Museum of Art; BMRAH = Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire; BMQ = British Museum Quarterly; BO = Bibliotheca Orientalis; BSLP = Bulletin de la Société de Linguistique de Paris; BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies; CBQ = Catholic Biblical Quarterly; ChrE = Chronique d'Égypte; CQ = Crozer Quarterly; EA = Études d'assyriologie; Eudemus; FF = Forschungen und Fortschritte; GLECS = Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques (Comptes rendus des Séances); HUCA = Hebrew Union College Annual; ILN = Illustrated London News; Iraq; JA = Journal Asiatique; JAOS = Journal of the American Oriental Society; JBL = Journal of Biblical Literature; JCS — Journal of Cuneiform Studies; JEA = Journal of Egyptian Archaeology; JEOL = Jaarbericht 'Ex Oriente Lux'; JNES = Journal of Near Eastern Studies; JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society; JQR = Jewish Qnarterly Review; JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society; Mus = Muséon; MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph; OIP = Oriental Institute Publications; Or = Orientalia; PEFQS = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement; PEQ = Palestine Exploration Quarterly; QDAP = Quarterly of the Department of

Antiquities in Palestine; RA = Revue d'assyriologie; RAr = Revue archéologique; RB = Revue biblique; REJ = Revue des études juives; RES = Revue des études sémitiques; RHA = Revue hittite et asianique; RHR = Revue de l'histoire des religions; RSO = Rivista degli Studi Orientali; SDHI = Studia et documenta historiae et iuris; SMSR = Studi e materiali di Storia delle Religioni; SO = Studia Orientalia; Sumer; Syria; TLZ = Theologische Literaturzeitung; TR = Theologische Revue; VDI = Vestnik drevnej istorii (Revue d'histoire ancienne); WO = Die Welt des Orients; ZA = Zeitschrift für Assyriologie. Gelegentlich werden auch Artikel und Besprechungen aus anderen Zeitschriften erwähnt.

Die Zahlen laufen nur innerhalb der entsprechenden Gruppe jeder Bibliographie durch und dienen zum leichteren Verweisen auf andere Erwähnungen des gleichen Titels; z. B. *1 c* 38 bedeutet Keilschriftbibliographie 1, Gruppe c (Besprechungen), Nr 38 (Rhotert, Transjordanien).

Keilschriftbibliagraphie. **1** (1. VIII. 1939 — 1. III. 1940) = Orientalia **9** (1940) 230-239; **2** (1. III. = 1. IX. 1940) = 10 (1941) 93-103; **3** (1. IX. 1940 — 1. III. 1941) = 10 (1941) 241-253; **4** (1. III. — 1. IX. 1941) = 11 (1942) 134-147; **5** (1. IX. 1941 — 1. VII. 1942) — 12 (1943) 91-109; **6** (1. VII. 1942 — 1. X. 1943) = 13 (1944) 120-136; **7** (1. X. 1943 — 1. X. 1944) = 14 (1945) 83-90; **8** (1. X. 1944 — 1. X. 1945) = 15 (1946) 105-122; **9** (1. X. 1945 — 1. X. 1946) = 16 (1947) 85-102; **10** (1. X. 1946 — 1. VII. 1947) = 16 (1947) 491-505.

a) Bücher

1. Böhl, F. M. Th., Akkadian Chrestomathy (Assyrian Royal Inscriptions; Accadian and Babylonian Inscriptions; Chronicles and Cyrus O Inscription; Epical Texts; Hymns, Psalms, Ritual and Magical Texts; Babylonian Letters and Business Documents; Letters and Treaties from Mari, El-Amarna and Boğazköy). XVI-116 p. Leiden 1947. Nederlandsch archaeologisch-philologisch Instituut voor het Nabije Oosten. Doll. 7.
2. Borowski, E., Cylindres et cachets orientaux. I: Mésopotamie (de la période préhistorique d'Ourouk jusqu'à la Ire Dynastie de Babylone) (Artibus Asiae Supplementum III). XIV-188 p, 10 pl. (= 52 fig.). Ascona (Suisse) 1947. Artibus Asiae. Fr. 20.
3. Bossert, H. Th. - Alkım, U. Bahadır, Karatepe. Kadirli and its Environnements. Second Preliminary Report (Publications of the Institute for Research in Ancient Oriental Civilisations, 3). 32 p., 45 pl. (= 224 fig.), 1 map. Istanbul 1947. Pulhan Matbaasi. 300 Kuruş (türkisch-englisch).
4. Bozkurt, H. - Çığ, M. - Güterbock, H. G., Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletleri. II (= Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Istanbul, II) (T. C. Millî Eğitim Bakanlığı, Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınlarından, Seri III, Sayı 2). IX-40 S. (= 139 Tafeln). Istanbul 1947. Devlet Kitapları Müdavil Sermaye Müdürlüğü, Sultanakmet, Istanbul.

5. Byvanck, A. W., De Kunst der Oudheid. I deel. Tweede druk. XII-486 p., 80 pl. (= 282 fig.), 80 fig. in den tekst. Leiden 1947. Brill.
5a. Cameron, G. G., Persepolis Treasury Tablets (OIP 65). XVIII-214 p., 46 pl. Chicago 1948. University Press.
6. Contenau, G., Manuel d'archéologie orientale. IV. Les découvertes archéologiques de 1930 à 1939. p. 1687-2378, fig. 975-1311, 12 pl. Paris 1947. Picard.
7. — La magie chez les Assyriens et les Babyloniens. VIII-298 p., 8 pl., 25 fig. Paris 1947. Payot. Fr. 300.
8. Deimel, A., Zur Etymologie der Namen der Körperteile (SO 13/6). 16 S. Helsingfors 1947. Societas Orientalis Fennica.
9. Deimel, A. – Gössmann, F., Śumerische, akkadische und hethitische Lautwerte nach Keilschriftzeichen und Alphabet (ŠL I). 3. Aufl. 194-46* S. Rom 1947. Pont. Institutum Biblicum.
10. Dikaios, P., A Guide to the Cyprus Museum. XVIII-149 p., 28 pl., 1 plan. Nicosie 1947.
11. Dupont-Sommer, A., La doctrine gnostique de la lettre «Wâw» d'après une lamelle araméenne. 114 p., 4 pl. Paris 1946. Geuthner.
Edhem, Halil; cf. a 16.
Eissfeldt, O.; cf. a 13.
11a. Frankfort, H., Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. XXV-444 p., 18 pl (= 55 fig.). Chicago 1948. University Press. Doll. 5.
12. Friedrich, J., Hethitisches Elementarbuch. II. Teil. Lesestücke in Transkription mit Erläuterungen und Wörterverzeichnissen. VIII-131 S. Heidelberg 1946. C. Winter. RM. 15.
13. Fück, J., Festschrift Otto Eissfeldt zum 60. Geburtstage 1. September 1947 dargebracht von Freunden und Verehrern. III-234 S. Halle an der Saale 1947. Max Niemeyer. RM. 24.
14. Gadd, C. J., Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East (Schweich Lectures of the British Academy 1945) [1. The God — 2. The King — 3. The People]. VI-101 p. London 1948. Oxford University Press. 7s. 6d.
14a. Gelb, I. J., Memorandum on Transliteration and Transcription of Cuneiform Submitted to the 21st International Congress of Orientalists, Paris. 27 p. Chicago 1948 (Privatdruck); cf. b 118a.
15. Gordon, C. H., Ugaritic Handbook (Part I: Revised Grammar, Paradigms [p. 1-128]; Part II: Texts in Transliteration [p. 129-204]; Part III: Comprehensive Glossary [p. 205-83]) (AnOr 25). VIII-203 p. Rome 1947. Pontificium Institutum Biblicum.
16. Halil Edhem Hatıra Kitabı (In Memoriam Halil Edhem) Vol. I (Türk Tarih Kurum Yayınlarından VII. Seri No. 5). X-309 p., 55 pl. Ankara 1947. Türk Tarih Kurumu. T. L. 6.
17. Hill, Dorothy Kent, The Fertile Crescent: Art and History of Bible Lands as Illustrated in the Walters Art Gallery, Baltimore. 32 p., 29 illustr. Baltimore, Md. 1947. Walters Art Gallery. Doll. 0.30.
18. Studia Orientalia XIII Harri Holma sexagenario DDD amici (SO 13). Societas Orientalis Fennica. Helsingfors 1947 (Zu den einzelnen Arbeiten cf. *10* a 17, 18; *11* a 8, 33, 37).

19. Hrozný, B., Histoire de l'Asie antérieure, de l'Inde et de la Crète (jusqu'au début du second millénaire) [Traduction fr. par Madeleine David]. 351 p., 3 cartes, 71 illustr., 73 photogr. hors texte. Paris 1947. Payot.
20. Ingholt, H., World-Famous Cylinder Seals Reflect 3.000 Years of History (Fasc. 1). [Repr. from Magazine of the Buffalo Museum of Science, Buffalo 1944. Vol. 25, No 1]. 12 p., 34 illustr.
21. Jestin, R., Le verbe sumérien. Préfixes, particules verbales et noms verbaux (Études orientales IX). 426 p. Paris 1946. De Boccard.
22. Junge, Peter Julius, Dareios I, König der Perser. 208 S., 8 Taf., 1 Karte. Leipzig 1944. Harrassowitz. RM. 8.
23. Kramer, S. N., Iraqi Excavations during the War Years (University Museum Bulletin. University of Pennsylvania. Vol. 13, No 2 [March, 1948]). 29 p, 20 fig. Philadelphia 1948. University Museum.
24. Kupper, J. R., Archives royales de Mari. III. Lettres (TCL 24). IV p., 130 pl. Paris 1948. Geuthner.
25. Labat, R., Manuel d'épigraphie accadienne (signes, syllabaire, idéogrammes). 326 p., 2 cartes géogr. Paris 1948. Impr. nationale. Fr. 1000.

25a. Levy, Gertrude R., The Gate of Horn. A Study of the Religious Conceptions of the Stone Age, and Their Influence upon European Thought. XXXI-349 p., 125 fig. in the text, 32 pl. London 1948. Faber and Faber Ltd.

26. Lloyd, S., Fondations in the Dust. A Story of Mesopotamian Exploration. XII-237 p.
27. Obermann, J., Ugaritic Mythology. A Study of Its Leading Motifs. XXIV-110 p., 2 pl. New Haven 1948. Yale University Press. Doll. 2.75.
28. O'Callaghan, R. T., Aram Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millennium B. C. With an Appendix of Indo-Aryan Names by P.-E. Dumont (AnOr 26). XVI-164 p., 38 pl., 3 maps. Rome 1948. Pont. Institutum Biblicum.

28a. Paret, Oskar, Das neue Bild der Vorgeschichte (1. Die Pfahlbauten — 2. Vorgeschichtliche Wohngruben? — 3. Jungsteinzeitliche Festungen? — 4. Die Urheimat der Indogermanen — 5. Weltgeschichte und Klima — 6. Vorgeschichtsforschung und Rassenforschung). 232 S. Stuttgart 1946. A. Schröder. RM. 9.50.

29. Parrot, A., Tello. Vingt campagnes de fouilles (1877-1933). 368 p., 32 pl. hélio hors texte, 62 pl. dessins. Paris 1948. Albin Michel. Fr. 1.200.
30. Pereman, Jacob, The Book of Assyro-Babylonian Proverbs. 216-64 p. Tel-Aviv 1947 (in Hebrew).

30a. Poebel, A., Miscellaneous Studies (AS 14) (1. The City of Esâ [Dûr-Kuri-Galzu] — 2. The "Schachtelsatz" Construction of the Narâm-Sin Text RA XVI 157 f. — 3. *Murnisqu* and *Nisqu* in Cylinder A of Gudea — 4. The Formula of the 16th Year of Samsu-Ditana — 5. The Use of Mathematical Mean Values in Babylonian King List B). VI-122 p. Chicago 1947. University Press. Doll. 3.50.

31. Ringgren, H., Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. 233 p. Lund 1947. H. Ohlssons.

32. Ryckmans, G, Grammaire accadienne (Bibliothèque du « Muséon », 6). 3ème éd. XVII-110-27 p. Louvain 1947. Bureaux du « Muséon ».
33. Saarisalo, Aapeli, Zehn altorientalische Rollsiegel in Helsinki (SO 13/8). 8 S., 10 Abb. Helsingfors 1947.
33a. Schaeffer, Cl. F. A., Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie Occidentale (IIIe et IIe millénaire). XIII-653 p., 70 pl., 324 fig., 9 tableaux synopt., 1 carte. London 1948. Oxford University Press.
34. Scharff, A., Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit (Sitzungsber. Bayer. Akad. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1944-46, Heft 6). 64 S. München 1947. Biederstein Verlag [S. 34 ff.: Die Nischenarchitektur im vorderasiatischen Raum].
35. Wissenschaftliche Veröffentlichungen und Vorträge von Prof. R. Bibl. Nik. Schneider. 12 S. Luxemburg 1947. [Ehrung zum 25 jährigen Dozentenjubiläum Prof. Schneiders] (Privatdruck).
36. Speleers, L., Supplément au Catalogue des intailles et empreintes orientales des Musées Royaux du Cinquantenaire. 211 p., 268 fig. Bruxelles 1943. Vromant.
37. Tallqvist, K., Sumer. Kur. gi = fi. kurki « Kranich »? (SO 13/10). 11 S. Societas Orientalis Fennica. Helsingfors 1947. Akateeminen Kirjakauppa.
38. — Månen i myt och dikt, folktro och kult [Der Mond in Mythus, Dichtung, Folklore und Kult] (SO 12). VIII-396 S., 65 Abb. Helsingfors 1947. Akateeminen Kirjakauppa.
39. van der Meer, P., The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, 2) (1. Assyria — 2. Babylonia — 3. Iran — 4. Northern Mesopotamia — 5. Syria and Palestine — 6. Egypt — 7. Asia Minor). VII-71 p., 1 synchron. table. Leiden 1947. Brill.
40. Woolley, L., Ur: The First Phases. 39 p., 16 pl. London-New York 1946. Penguin Books.
41. Zambotti, Pia Laviosa, Origini e diffusione della civiltà (Pubblicazioni dell'Istituto di Ricerche Preistoriche e Archeologiche presso la Società Archeologica Comense, 1). XV-512 p., 25 tav., 4 carte geogr. Milano 1947. Carlo Marzorati (Aus dem Inhalt: Le più antiche democrazie rurali del Prossimo Oriente fin all'avvento delle Signorie, p. 175-209. — Azione colonizzatrice della civiltà agricola presumerica in Europa, p. 235-64. — Le civiltà superiori o urbane: I centri di genesi del Prossimo Oriente della civiltà urbana [Mesopotamia ed Egitto], p. 377-93).

b) Artikel

EHG = Edhem Halil Gedächtnisschrift; cf. a 16.
FOE = Festschrift Otto Eissfeldt; cf. a 13.

1. al Asil, Näji - Lloyd, Seton - Safar, Fuad, Eridu. A Preliminary Communication on the First Season's Excavations. January-March 1947. (Foreword [Naji al Asil] — 1. Introduction [Seton Lloyd]. —

2. History of Eridu [Fuad Safar] — 3. The Excavations: Temples VI and VII; Temples I-V; Building in Square 5/4; The Eridu Lion [Fuad Safar]): Sumer 3 (1947) 84-111 (1 map), cf. b 172.

2. Albright, W. F., The Phoenician Inscription of the Tenth Century B. C. from Byblos: JAOS 67 (1947) 153-60.

2a. — The Early Alphabetic Inscriptions from Sinai and Their Decipherment: BASOR 110 (1948) 6-22 (2 fig.).

3. Alkım, U. Bahadır, Excavations at Karatepe (1. Excavations and Investigations at Karatepe — 2. Investigations in the Immediate Vicinity of Karatepe [Domuztepe]): Bell 12 (1948) 241-55 (türkisch-englisch).

4. Alp, S., La désignation du Lituus en hittite: JCS 1 (1947) 164-75.

5. Alt, A. Eine neue Provinz des Keilschriftrechts: WO 1 [Heft 2] (1947) 78-92.

6. Altheim, Fr., Eine neue Aśoka-Inschrift: FOE 29-46 (1 Taf.).

7. Andrae, W., Untergegangene Städte im Alten Orient: WO 1 [Heft 2] (1947) 72-7 (Taf. 9 b-10).

8. Arik, R. O., Les fouilles en Turquie républicaine: EHG 249-72 (16 pl).

9. Arkell, A. J., The Shoulder Ornament of Near Eastern Lions: JNES 7 (1948) 52; cf. H. J. Kantor, The Shoulder Ornament of Near Eastern Lions, b 102.

10. Auni, Hussein, Preservation of Antiquities: Sumer 4 (1948) 56-80 3 pl.) (in Arabic).

11. Baqir, Taha, Report on the Collection of Unpublished Texts in the Iraq Museum: Sumer 3 (1947) 113-7.

12. — Laws of Ancient Iraq: Sumer 3 (1947) 171-92 (in Arabic).

13. — A New Law-Code from Tell Harmal: Sumer 4 (1948) 52-53.

14. — The Lipit-Ishtar Law-Code (Translated in Arabic): Sumer 4 (1948) 4-14.

15. Barnett, R. D. - Černý, J., King Ini-teśub of Carchemish in an Egyptian Document: JEA 33 (1947) 94.

15a. Barnett, R. D. - Leveen, J. - Moss, C., A Phoenician Inscription from Eastern Cilicia (1. Introduction — 2. The Text): Iraq 10 (1948) 56-71.

16. Basmachi, Faraj, The Votive Vase from Warka (Subject of Carving; Dating of the Vase; Human Figures; Symbol of the Goddess Innin; the Corn-Stalk; Baskets and Shallow Vessels; Shape of the Vase-Style): Sumer 3 (1947) 118 27; 193-201 (2 pl. = 4 fig.) (in Arabic).

17. — A Study in Pottery: Sumer 4 (1948) 15-55 (24 pl.) (in Arabic).

17a. Belardi, W., Ittito «*ki-es-sar*», greco χείρ: RSO 23 (1948) 69-81.

18. Ben-Hayyim, Z., Palmyrene Inscriptions: Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society 13 (1948) 141-8.

19. Bilgiç, E., Die wichtigsten Ausdrücke über Schulden und Darlehen in den Keilschrifttexten: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 5 (1947) 419-54 (türkisch-deutsch).

20. — Die juristisch-ökonomischen Keilschriftquellen, ihr Charakter und ihr Inhalt: Bell 11 (1947) 571-602 (türkisch).

21. — Die Ortsnamen in den kappadokischen Texten und ihre Lokalisierungsversuche: Bell 10 (1946) 381-423 (türkisch).

22. Böhl, F. M. Th., Het Gilgamesj-epos bij de onde Sumeriërs (Naschrift — Zusammenfassung und Ergänzung — Anhang I: Das Lied von Gilgamesch, Enkidu und der Unterwelt — Anhg II: Das sumerische Lied von Gilgamesch und Agga — Anhg III: Das sumerische Lied von Gilgamesch und Chumbaba — Nachtrag: Der sumerische Gilgamesch-Zyklus): Mededeelingen en Verhandelingen 7 (1947) 145-78.
23. — Babylon, de heilige stad: JEOL 10 (1945-48) 491-525 (pl. XXIV-XXVII und fig. 61-73).
24. Borowski, E., Unbekannte frühsumerische Skulpturen: Or 16 (1947) 481-90 (Pl. XXXV-XLIII).
25. — Eine Hörnerkrone aus Bronze: Or 17 (1948) 294-8 (Taf. XXV-XXVIII.
25a. Bowman, R. A., Arameans, Aramaic, and the Bible: JNES 7 (1948) 65-90.
26. Bravmann, M. M., The Plural Ending *-ūt-* of Masculine Attributive Adjectives in Akkadian: JCS 1 (1947) 343.
27. Brockelmann, C., Kananäische Miscellen (1. Dialektmischung in Ugarit — 2. Die ältesten phönikischen Buchstabeninschriften — 3. Zur Sarkophaginschrift des Königs Aḫīrām von Byblos — 4. Zur Inschrift des Tabnit): FOE 57-67.
27a. Brown, Th. Burton, The Dating of the Hissar III Period and Its Importance for Indian Chronology: AAA 28 (1948) 27-31.
28. Busink, Th. A., Etemenanki. De toren van Babel (1. Aantal étages — 2. Opgang — 3. De torentempel — 4. Bestemming): JEOL 10 (1945-48) 526-36 (1 fig.)
29. Çambel, Halet, Archäologischer Bericht aus Anatolien: Or 16 (1947) 413-4; Or 17 (1948) 255-61 (Pl. IX-XV).
30. Cassuto, U., Le tre alef dell'alfabeto ugaritico: Or 16 (1947) 466-77.
31. Cavaignac, E., A propos des listes de Khorsabad (RA 40 [1945-46] 17-26): RA 40 (1945-46) 149-50.
32. — La question hittite-achéenne après les dernières publications: Bulletin de Corréspondance héllenique 70 (1946) 58-66.
33. Cazelles, H., Note sur l'origine des temps convertis hébreux d'après quelques textes ugaritiques: RB 54 (1947) 388-93.
34. Contenau, G. Nécrologie [Henri de Genouillac]: RA 41 (1947) 213-4.
35. Coppens, J., Miscellanées bibliques. XI: Trois parallèles ougaritiens du Psautier: A. Psaume CX (CIX), verset 3; B. Psaume CX (CIX), v. 6 b; C. Psaume LXXXII, v. 7. — XII: Un parallèle ougaritien curieux. Ras Shamra, SS, l. 66 et Exod. VII, 19: Ephemerides Theologicae Lovanienses 23 (1947) 173-8.
36. David, Madeleine, La théorie astrobiologique et la notion babylonienne de Destin: RHR 131 (1946) 73-80.
37. de Buck, A., De Bentresj-stele: JEOL 10 (1945-48) 237-43.
[de Genouillac, H. †], Nécrologie; cf. b 34.
38. Delvoye, Ch., Rites de fécundité dans les religions préhelleniques: les statuettes perforées destinées à être balancier: Bulletin de Correspondance héllenique 70 (1946) 120-31.
39. Dhorme, É, La vie et l'œuvre de François Thureau-Dangin, membre de l'Institut de France: Medeleelingen en Verhandelingen 8 (1946) 7-14.

40. — Liste des publications de F. Thureau-Dangin (ouvrages ; articles ; comptes rendus): Mededeelingen en Verhandelingen 8 (1946) 19-35.
41. — La religion primitive des Sémites. À propos d'un ouvrage récent: RHR 128 (1944) 1-27.
42. — Déchiffrement des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Byblos (1. Le déchiffrement — 2. Les textes): Syria 25 (1946-48) 1-35 (1 pl); JEOL 10 (1945-48) 399-405 (2 fig.).
43. — La mère de Nabonide : RA 41 (1947) 1-21 ; cf. *10* b 72.
44. — Notices bibliographiques : RA 41 (1947) 227-30.
45. Dossin, G., Le vêtement de Marduk: Mus 60 (1947) 1-6.
46. Duchesne-Guillemin, J., Études hittites: Transactions of the Philological Society 1946, 73-91.
47. du Mesnil du Buisson, R., ʿAstart et ʿAstar à Ras-Shamra: JEOL 10 (1945-48) 406.
48. Dumont, P.-E., Indo-Aryan Names from Mitanni, Nuzi and Syrian Documents: JAOS 67 (1947) 251-3; cf. a 28.
49. Dupont-Sommer, A., « Bêl et Nabû, Šamaš et Nergal » sur un ostracon araméen inédit d'Éléphantine: RHR 128 (1944) 28-39.
50. — Un ostracon araméen inédit de Larsa: RA 40 (1945-46) 143-7 (2 fig.).
51. — Deux inscriptions araméennes trouvées près du Lac Sevan (Arménie): Syria 25 (1946-48) 53-66 (6 fig.).
52. — L'ostracon araméen d'Assour: Syria 24 (1944-45) 24-61.
53. — Une inscription phénicienne archaïque de Chypre : RA 41 (1947) 201-11.
54. Dussaud, R., Thureau Dangin † : Syria 24 (1944-45) 286-7.
55. — Louis Delaporte † : Syria 24 (1944-45) 287-9.
56. — L'origine de l'alphabet et son évolution première d'après les découvertes de Byblos: Syria 25 (1946-48) 37-52.
57. Ebeling, E., Mittelassyrische Rezepte zur Bereitung von wohlriechenden Salben: Or 17 (1948) 129-45 (Taf. 1-49); 299 313.
58. Edel, Elmar, Neue keilschriftliche Umschreibungen ägyptischer Namen aus den Boğazköytexten (mit Nachträgen zu Albrights Aufsatz in JNES V, 7 ff.): JNES 7 (1948) 11-24.
58a. Eilers, W., The End of the Behistan Inscription (Col. V: 18-20 and 34-36): JNES 7 (19 8) 106-10.
59. Eissfeldt, O., Schriften (zusammengestellt von R. Sellheim): II. Der alte Orient: Bücher, Aufsätze und Beiträge, Besprechungen : FOE 223-8.
60. Elliger, K., Sam'al und Hamat in ihrem Verhältnis zu Hattina, Unqi und Arpad. Ein Beitrag zur Territorialgeschichte der nordsyrischen Staaten im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. (Anhang: Die vierte Provinz des Jahres 738): FOE 69-108.
61. Engnell, I., The ʿEbed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in "Deutero-Isaiah": BJRL 31 (1948) 54-93 (auch altorientalisches Material).
62. Falkenstein, A., Eine Hymne auf Šūsīn von Ur: WO 1 [Heft 2] (1947) 43-50.
63. Feigin, S. I., Homicide in the Ancient Oriental Laws and in Babylonian-Assyrian Contracts : Hatekupha 32-33 (1947) 746-65 (in Hebrew).

64. Feinberg, Ch. L., Parallels to the Psalms in Near Eastern Literature: Bibliotheca sacra 104 (1947) 290-321.

64a. Finch, F. G., The Winged Bulls at the Nergal Gate of Niniveh: Iraq 10 (1948) 9-18 (Pl. III-IV).

65. Fish, T. The Zu Bird: BJRL 31 (1948) 162-71.

66. Fossey, Ch. (†), L'infusion par la bouche dans la médecine akkadienne: RA 40 (1945-46) 109-12.

— Nécrologie; cf. b 119.

67. Francis, Bashir, Immortal Clay of Sumer: Sumer 3 (1947) 202-18.

68. Friedrich, J., Zum hethitischen Lexicon (*anku*; Das Verbum *appalāi-* und die Nomina *appāli* und *appaliia̯lla-*; *armua̯lai-* und *armua̯lašḫa-*; *ḫuelpi-*; *karūiliia̯tta*; *katkatiia̯-* und Verwandte; GUL-(*a*)*š*; *kutriš*; *lilḫua̯āi-*; *pandala-*; *pittalāi-*; *pūri-* und *puriia̯lli*; *šak*(*k*)*uriia̯-*; *parā šalik-*; *ša̯itišt-* und *ša̯itištāi-*; *šumrāi-*; *šup-* und *šuppariia̯-*; *taištāi-*; *tatrant-* und *tatraḫḫ-*; *šarā titlanu-*; *duqq-*; *ua̯rḫui-*; *uiia̯i-* und *uia̯-*; Einige Kausativa auf *-nu-*; Adverbia auf *-*(*k*)*ku*; Luwisches): JCS 1 (1947) 275-306.

69. — Griechisches und Römisches in phönizischem und punischem Gewande; FOE 109-124.

69a. — Eine altphönizische Inschrift aus Kilikien: FF 24 (1948) 76-9 [Umschrift, Übersetzung nebst einigen Bemerkungen zur Karatepe-Inschrift].

70. Furlani, G., Et. *ḫaṣīn* = ferro, e acc. *ḫaṣṣīnu* = ascia: Rassegna di Studi Etiopici 6 (1947) 1-11.

70a. — Acc. *talîmu* = γνήσιος (La radice araba *tlw*; La radice etiopica *talawa*; In ebraico; *talîmâ* in aramaico; Le radici *tly* e *tlw* in siriaco; Le radici *tly* e *tlw* in babilonese e assiro; Le radici *tlw* e *tly* nelie lingue semitiche; Il significato di acc. *talîmu*; Sum. tam = acc. *talîmu*; *šutlumu*; *talîmu* è aggettivo o sostantivo? *ṭulîmu* e *tulîmu* — Conclusione): Accademia Nazionale dei Lincei Rendiconti, Cl. Scienze morali, storiche e filologiche. Ser. VIII, vol. II, 191-206 (1947) [*talâmu* kommt von einer Wurzel *tlw* = 'folgen, anhängen, nachahmen' und hat nichts mit der Wurzel *talû* = *tly* = 'hängen' zu tun, *talîmu* (Adj.) = 'intimster, teuerster', geht dann über in die Bedeutung 'gleich, identisch'; also fast wie *tu'âmu*; in der Kunst = 'symmetrisch'u. ä.].

71. Gadd, C. J., Two Assyrian Observations (1. A Sculpture in the Iraq Museum — 2. The 'River-Man' from Egypt and the Broken Obelisk): Iraq 10 (1948) 19-25 (Pl. V-VI).

71a. Garstang, J., The Location of Pakhuwa: AAA 28 (1948) 48-54; cf. b 85a.

72. Gaster, Th., The Magical Inscription from Arslan Tash: JNES 6 (1947) 186-8.

73. — The Canaanite Poem of the Gracious Gods, Line 12: JAOS 67 (1947), 326.

74. Ghirshman, R., La tour de Nourabad (étude sur les temples iraniens anciens): Syria 24 (1944-45) 175-93 (17 fig., 4 pl.).

74a. Gilbert, P., Fauves au long cou communs à l'art égyptien et à l'art sumérien archaïque: ChE 22 (1947) 38-41.

75. Glueck, N., The Civilization of the Edomites: Biblical Archaeologist 10 (1947) 77-84 (3 fig.).
76. Goetze, A., The Priestly Dress of the Hittite King: JCS 1 (1947) 176-85.
77. — A New Letter from Ramesses to Ḫattušiliš: JCS 1 (1947) 241-51.
78. — Akk. *antalū* and *namtallūm* "eclipse": JCS 1 (1947) 251-2.
79. — Historical Allusions in Old Babylonian Omen Texts (Early History; Akkad Dynasty [Sargon, Rimuš, Maništusu, Narām-Sîn, Šar-kali-šarri]; Dynasty of Qutium; Third Dynasty of Ur [Sulgi, Būr-Sîn, Ibbī-Sîn]; Dynasty of Isin; Unknown Rulers): JCS 1 (1947) 253-65.
80. — Contribution to Hittite Lexicography (1. *kuwanna(n)* – "copper, azurite" — 2. *zapzakai* – "(fine) bowl" — 3. *ḫašuwai* – "soda plant" — 4. *šuppi-wašḫar* "onion"): JCS 1 (1947) 306-20.
81. — Two Old Akkadian Tablets in St. Louis: JCS 1 (1947) 345-8.
82. — Texts and Fragments: JCS 1 (1947) 349-52.
83. — An Other Law Tablet from Harmal: Sumer 4 (1948) 54.
83a. Gordon, C. H., Phoenician Inscriptions from Karatepe: JQR 39 (1948) 41-50.
84. Grdseloff, B., Édôm, d'après les sources égyptiennes: Revue de l'histoire juive en Égypte 1 (1947) 69-100.
85. Güterbock, H. G., Eine hethitische Inschrift in der Umgebung von Kırşehir: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 5 (1947) 455.
85a. Gurney, O. R., Mita of Paḫḫuwa: AAA 28 (1948) 32-47; cf. b 71a.
86. Heidel, A., The Meaning of *Mummu* in Akkadian Literature: JNES 7 (1948) 98-105.
86a. Herdner, A., Notes concernant le texte de Ras Shamra VI AB: Syria 24 (1944-45) 283-5.
87. — La pratique des incisions à Ugarit dans la célébration du deuil: Syria 24 (1944-45) 144-5.
88. — Note sur «Le mariage de Kéret»: Syria 25 (1946-48) 162-5.
89. — A-t-il existé une variété palestinienne de l'écriture cunéiforme alphabétique?: Syria 25 (1946-48) 165-8 (2 fig.).
90. Hrozný, B., Sur un paragraphe du Code Hittite: ArOr 16 (1947) 135.
91. — Liste des signes crétois et leurs valeurs d'après notre déchiffrement: ArOr 16 (1948) 162-84.
92. Ishaq, Raphail Babu, The Arameans: Their Language and Script: Sumer 3 (1947) 318-27 (in Arabic).
93. Jean, Ch.-F., Lettres de Mari. Transcription et traduction (Nr. 33, 43, 75, 76, 81, 105, 139): JCS 1 (1947) 149-63.
94. — Vestiges de cananéisme dans l'amorite des lettres de Mari: GLECS 4 (1946) 25-7.
95. — Lettres de Mari transcrites et traduites (TCL 23, Nr 3, 5, 6, 32, 73, 79, 120): JEOL 10 (1945-48) 425-30 [S. 431 Zusammenstellung von 41 bereits übersetzten Briefen].
95a. — Arišen dans les lettres de Mari: Semitica 1 (1948) 17-24.
96. Jestin, R., Textes religieux sumériens (suite): RA 41 (1947) 55-66.
96a. Jirku, A., Teleilāt Ghassul und die Chronologie von Early Minoan: Bibl 29 (1948) 269-71.

97. Kamil, Murad, Notice on the Aramaic Papyri Discovered at Hermopolis West: Revue de l'histoire juive en Égypte 1 (1947) 1-4.
98. Kampman, A. A., De historische beteekenis der Hethietische vestingbouwkunde (1. Historische noodzakelijkheid en bouwkundige groei der Hethietische vestingen — 2. De vestingwerken der Hethietische hoofdstad Hattušaš — 3. De vestingwerken van Alişar Hüyük, Karkamiš en Sam'al — 4. Samenvatting der vestingbouwkundige principes): Mededeelingen en Verhandelingen 7 (1947) 75-144 (6 pl., 57 fig., 2 kaart).
99. — Tien jaren Ex Oriente Lux, 1933 - 22 Mei - 1943: Mededeelingen en Verhandelingen 7 (1947) 269-75
100. — Hethietische Mythen en Legenden (capita selecta uit de Hethietische beschavingsgeschiedenis. III): JEOL 10 (1945-48) 407-14.
101. — Archaeologie der Hethietische rijken [Zusammenstellung wichtiger Arbeiten]: JEOL 10 (1945-48) 479-80.
102. Kantor, Helene J., The Shoulder Ornament of Near Eastern Lions (1. Egypt — 2. Asia — 3. Conclusion): JNES 6 (1947) 250-67 (Pl. VIII-X, fig. p. 268-74); cf. b 9.
103. — The Aegean and the Orient in the Second Millennium B. C. (1. The First Expansion of Aegean Commerce [The Distribution of Middle Minoan Objects in the Orient. The Appareance of Spiraliform Ornament in Egypt. Spiraliform Ornament in Asia] — 2. The Second Phase of Aegean Relations with the East [Aegean Pottery of the Late Bronze I and II Ages in the East. The Contribution of Oriental Evidence to the Controversy over Cretan-Mainland Relations] — 3. The Influence of the Aegean upon the Arts of Egypt and Western Asia in the Late Bronze I and II Ages [Egypt, Asia] — 4. Late Helladic III Commerce and Its Effect upon the Art of the Near East [Late Mycenaean Trade. LH III Influence in Egyptian Art. The Art of the LH III Period in Asia] — Conclusion): AJA 51 (1947) 1-103 (Pl. I-XXVI).
104. Kern, C., Primum monumenta, deinde chronologia. Alalakh, Hammurabi 1792-1750: JEOL 10 (1945-48) 481-90.
105. Klasens, A., Cambyses en Egypte: JEOL 10 (1945-48) 339-49.
106. Koppers, Wilhelm, Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur: Geographica Helvetica 1 (1946) 165-77 (8 Abb.).
107. Koşay, H. Z., A Contribution to Central-Anatolian Prehistoric Ceramics: Artibus Asiae 10 (1947) 34-42 (5 pl.).
108. Koşay, H. Z. - Akok, Mahmut: The Pottery of Alaca Höyük (Chalcolithic Pottery; Pottery of the Copper Age; Hittite Pottery; Phrygian Pottery): AJA 51 (1947) 152-7 (Fig. 1-5, Pl. XXXIII-XXXVII).
109. Kraeling, E. G., Xisouthros, Deucalion and the Flood Traditions: JAOS 67 (1947) 177-83.
110. Kramer, S. N., Foreword to the Harmal Geographical List: Sumer 3 (1947) 48-9.
111. — Foreword to Report on the Collection of Unpublished Texts in the Iraq Museum: Sumer 3 (1947) 112.
112. — The Tablet Collection of the University Museum: JAOS 67 (1947) 321-2.

113. Kramer, S. N. - Bagir, Taha - Levy, Selim J., Fragments of a Diorit Statue of Kurigalzu in the Iraq Museum: Sumer 4 (1948) 1-40 (9 pl.).

114. Kramers, J. H., De magiërs en hun boodschap aan Oost en West: Mededeelingen en Verhandelingen 7 (1947) 243-50.

115. Kraus, Fr., Die Istanbuler Tontafelsammlung (1. Entstehung der Sammlung — 2. Organisation der Sammlung - 3. Übersicht über die Sammlung): JCS 1 (1947) 93-119 (Taf. I-II).

116. Kupper, Jean-Robert, Un gouvernement provincial dans le royaume de Mari (1. Histoire de la ville de Terqa — 2. Gouvernement de Kibri-Dagan — 3. Administration du royaume — 4. Fonctions du gouverneur: maintien de l'ordre; administration générale; culte; travaux publics; agriculture; commerce; information): RA 41 (1947) 149-83.

117. Labat, R.: Le système phonétique de l'akkadien: observations préliminaires à une étude phonologique: CLECS 4 (1946) 9-12.

118. — Le sort des substituts royaux en Assyrie au temps des Sargonides: RA 40 (1945-46) 123-42.

118a. — Le problème de la notation des homophones nouveaux dans le syllabaire suméro akkadien: Semitica 1 (1948) 1-15; cf. a 14a.

119. — Nécrologie: Charles Fossey: RA 40 (1945-46) 205-7.

120. Labat, R. - Tournay, J., Un texte médical inédit: RA 40 (1945-46) 113-22.

121. Lambert, M., Correspondence: Sumer 3 (1947) 131-2 (zu Sumer 2 [1946] S. 3).

122. — Le rêve de Gudéa et le cylindre BM. N° 89115 (1. Le rêve de Gudéa — 2. Le vase jaillissant - 3. Le cylindre BM. N° 89115 — 4. La hiérogamie): RA 41 (1947) 185-200

123. Laroche, E., Ḫattic Deities and Their Epithets (Taḫattanuitiš, Wašizzil, Tašimmetiš, IŠKUR's Temple, Mountain, Sun-goddess of Kakšat, Graiu, Tuḫulil, Kaštuwaritiš, Kaḫalwuzzil, Inaraš, ZABABA): JCS 1 (1947) 187-216.

124. — Recherches sur les noms des dieux hittites (Les expressions hittites de la divinité; divinités d'origine « proto-hittite »; divinités hourrites; divinités hittites et louvites; divinités asianiques; idéogrammes; dieux étrangers; conclusion; index alphabétique): RHA 7 (1947) 67-98.

125. — Études « protohittites » (1. Le matériel 2. Littérature — 3. Redaction et graphie - 4. Le rituel bilingue KUB II 2): RA 41 (1947) 67-98.

126. Leemans, W. F., Marduk-apal-iddina II, zijn tijd en zijn geslacht (1. Inleiding — 2. De Kaldeeërs - 3. De herkomst der Kaldeeërs — 4. De geschiedenis van Babylonië in de achtste eeuw — 5. De verhoudingen in Babylonië in de achtste eeuw — 6. Schriftelijke bronnen uit den tijd van Marduk-apal-iddina en diens genealogie — 7. De kudurru — 8. De schenking aan Bēl-aḫḫē-erība — 9 Tempelbouw - 10. De binnenlandsche politiek van Marduk-apal-iddina — 11. Het gezantschaf naar Hizkia - 12. Het nageslacht van Marduk-apal-iddina): JEOL 10 (1945-48) 432-55.

127. Lehr, J., Die Inschiften der Stele von Lemnos (Einleitung — Grundsätzliches — 1. Die Stele — 2. Die Lesung der Inschriften: inbezug

auf einzelne Wörter, inbezug auf die Zeilen — 3. Die Deutung der Inschriften: Die Inschrift A: *a*) Allgemeines; *b*) das Suffix *-ai* oder *ay*; *c*) das Suffix *-ð*. Die Inschrift B: 4. Übersicht und Parallelität der Inschriften A und B — 5. Zusammenfassung — 6. Grammatikalisches: Buchstaben, das Wort [Formenlehre], der Satz): Anthropos 37-40 (1942-45) 566-604.

128. Lettinga, J. P.–van Proosdij, B. A., Sumerologie en Assyriologie [Übersicht über die wichtigste Literatur]: JEOL 10 (1945-48) 456-60.

129. Levy, Selim J., Harmal Geographical List: Sumer 3 (1947) 50-83.

130. — Supplement to Report on the Collection of Unpublished Texts in the Iraq Museum: Sumer 4 (1948) 55.

131. — Small Texts. A Lipit-Ishtar Votive Text in Akkadian: Sumer 4 (1948) 56-9.

132. Lewy, H., A propos of Nuzi Real Property: JNES 6 (1947) 180-1.

133. — Marginal Notes on a Recent Volume of Babylonian Mathematical Texts: JAOS 67 (1947) 305-10.

134. Lewy, Julius – Lewy, Hildegard, The Gud Nusku: Or 17 (1948) 146-59.

135. Lloyd, Seton, Uruk Pottery. A Comparative Study in Relation to Recent Finds at Eridu: Sumer 4 (1948) 41-51 (3 pl.).

136. Maisler, B., Palestine at the Time of the Middle Kingdom in Egypt: Revue de l'histoire juive en Égypte 1 (1947) 33-68.

137. Mallowan, M. E. L., Excavations at Brak and Chagar Bazar (Introduction — 1. [Part I]: Brak and Chagar Bazar: their Contribution to Archaeology — 2. [Part II]: Buildings and Stratification: Brak; Chagar Bazar): Iraq 9 (1947) 1-87 (Pl. I-LXXXIII) — 3. [Part III]: Catalogue: Iraq 9 (1947) 90-259 (Pl. LXXXIV-LXXXVI).

137a. — A Copper Rein-Ring from Southern Iraq: Iraq 10 (1948) 51-5 (Pl. VII-VIII).

138. Mendelsohn, I., The Family in the Ancient Near East (1. Monogamy and Polygamy — 2. Marriage and Divorce — 3. Women and Children): Biblical Archaeologist 11 (1948) 24-40 (5 fig.).

138a. Mendenhall, G. E., Mari (The Palace; The Royal Archives; The History of Mari; Mari and the Patriarchs): Biblical Archaeologist 11 (1948) 1-19 (7 fig.).

139. Michel, E., Die Assurtexte Salmanassars III. (858-824) (Fortsetzung): WO 1 [Heft 2] (1947) 57-71 (Taf. 7-9a).

139a. Moore, H., Reproductions of an Ancient Babylonian Glaze: Iraq 10 (1948) 26-33.

140. Moscati, S., La battaglia tra Babilonia e Bibbia. Il racconto della creazione del mondo: Ricerche Religiose 18 (1947) 311-26.

140a. NN, Mari, Mésopotamie: Bulletin de Correspondance héllenique 70 (1946) 124-5.

141. Neiman, D., *Pgr*: A Canaanite Cult-Object in the Old Testament: JBL 67 (1948) 55-60.

142. Neugebauer, O., The Water Clock in Babylonian Astronomy: Isis 37 (1947) 37-43.

143 — A Table of Solstices from Uruk (1. The Text and its Restoration — 2. Contents — 3. The Epact): JCS 1 (1947) 143-8.

144. — Unusual Writings in Seleucid Astronomical Texts: JCS 1 (1947) 217-8.

145. Nougayrol, J., Un texte inédit du genre *šurpu*: JCS 1 (1947) 329-36.

145a. — Textes et documents figurés (1. Sur la chronologie de Lagaš — 2. Petits inscriptions de Lagaš — 3. Petits textes religieux d'époque achéménide — 4. Un nouveau roi de Ḫana — 5. Jeux profanes, jeux sacrés).

146. — Exposé sommaire sur les premiers livres édités dans le monde chamito-sémitique. I: En Babylonie: GLECS IV (28. I. 1948) 73-4.

147. Obermann, Julian, How Baal Destroyed a Rival: JAOS 67 (1947) 195-208.

148. Özgüç, Nimet, Two Hittite Seals (1. The Old Hittite Seal — 2. A Hittite Seal Impression): Artibus Asiae 10 (1947) 234-40 (2 fig.).

149. Offner, Gratianne, Les grandes écoles de glyptique à l'époque archaique (d'Uruk IV à la Ire dynastie d'Ur) (L'école naturaliste d'Uruk: atelier d'Uruk, atelier de Suse, atelier d'Ur — L'école idéaliste de Fara: atelier de Fara): RA 40 (1945-46) 157-78 (26 pls.); (L'école schématique: region du sud, region du nord — L'école naturaliste de Suse — L'école classique d'Ur): RA 41 (1947) 111-127 (21 pl.).

150. Oppenheim, A. L., Deictic *-ka*, *-kunu* in Neobabylonian: JCS 1 1947) 120-1.

151. — Mesopotamian Mythology II: Or 17 (1948) 17-58.

152. — Assyriological Gleanings IV: The Shadow of the King: BASOR 107 (1947) 7-11.

153. Parrot, A., Khorsabad: Syria 24 (1944-45) 142-4.

154. Perkins, Ann - Braidwood, R. J. Archaeological News. The Near East (Egypt; Palestine; Syria; Lebanon; Turkey; Iraq; Iran; Afghanistan; India; Caucasus and Central Asia): AJA 51 (1947) 191-202 (Pl. XXXVIII-XLI).

155. Peruzzi, E., Su una pretesa iscrizione metrica minoica: Sefarad 7 (1947) 157-61.

156. — Minoica: Sefarad 7 (1947) 349-54.

157. Pervès, M., La préhistoire de la Syrie et du Liban (1. L'hinterland syrien — 2. Le littoral — 3. Les trouées): Syria 25 (1946-48) 109-29 (4 pl., 6 fig.).

158. Piggott, Stuart, Dating the Hissar Sequence — the Indian Evidence: Antiquity 17 (1943) 169-82.

159. — A Cylinder-Seal from South India: Antiquity 18 (1944) 98-9 (1 fig.).

160. Pohl, A., Personalnachrichten: Or 16 (1947) 415-6; 17 (1948) 122-8, 268-72, 389-92.

161. — Die neugefundenen assyrischen Relief- und Inschriftenbruchstücke der Vatikanischen Museen: Or 16 (1947) 459-463 (Pl. XXIX-XXXII).

162. — Eine neusumerische Achatperle: Or 16 (1947) 464-5 (Pl. XXXIII).

163. Pope, M. H., A Note on Ugaritic *ndd - ydd*: JCS 1 (1947) 337-41.

164. Purves, P. M., Additional Remarks on Nuzi Real Property: JNES 6 (1947) 181-5.

165. Quiring, H., Vorphönizischer Königspurpur und *uqnû*-Stein: FF 21-23 (1947) 98-9.
166. — Die Lage des Gold- und Antimonlandes Punt und die erste Umfahrung Afrikas: FF 21-23 (1947) 161-3.
167. Richardson, H. N., A Ugaritic Letter of a King to His Mother: JBL 56 (1947) 321-4.
168. Rinaldi, Giov., Tavolette sumeriche della III dinastia di Ur (1. Osservazioni — 2. Tavolette — 3. Indice dei Vocaboli): Aeg 26 (1946) 149-86 (11 S. Autographie [20 Tontaf.]).
169. Roes, Anna, Birds and Fishes: JEOL 10 (1945-48) 461-72 (19 fig.).
170. Rutten, M., Contestation au sujet d'une donation d'une mère à ses fils: RA 41 (1947) 99-103.
171. Sachs, A. J., Babylonian Mathematical Texts I. Reciprocals of Regular Sexagesimal Numbers: JCS 1 (1947) 219-40.
172. Safar, Fuad, Excavations of the Directorate-General of Antiquities at Eridu: Sumer 3 (1947) 219-19 (9 pl. [16 fig.], 6 fig., 2 maps) (in Arabic); cf. b 1.
173. San Nicolò, M., Zum *atru* und anderen Nebenleistungen des Käufers beim neubabylonischen Immobiliarkauf: Or 16 (1947) 273-302.
174. — Haben die Babylonier Wachstafeln als Schriftträger gekannt?: Or 17 (1948) 59-70.
175. — Materialien zur Viehwirtschaft in den neubabylonischen Tempeln. I: Or 17 (1948) 273-93.
176. Schmidtke, Fr., Die Fehldatierung Naramsins durch Nabonid: WO 1 [Heft 2] (1947) 51-6.
177. Schneider, N., Schreibvarianten bei Personennamen der Urkundensiegel von Ur III (Sumerische Namen; Nichtsumerische Namen): Or 16 (1947) 303-6.
178. — Sachvarianten der Urkundensiegel von Ur III (Paralleltexte; Bemerkungen): Or 16 (1947) 307-11.
179. — Stellvertretende Siegelung der Vertragsurkunden in der Ur III-Zeit: Or 16 (1947) 417-21.
180. — Der sangu als Verwaltungsbehörde und Opfergabenspender im Reiche der dritten Dynastie von Ur (1. Der sangu als Vorsteher der Tempelverwaltung — 2. Der sangu als Opfergabenspender): JCS 1 (1947) 122-42.
180a. — Doppelt theophore Personennamen der Ur III-Urkunden (2. Serie von *Ilum*-Personennamen): Mus 61 (1948) 31-6.
181. Schneider-Herrmann, G., Over de figuur achter den zegevierenden pharao (Egypte en het Aziatisch Naburige Oosten) [The Man behind the Pharaoh Triumphant]: JEOL 10 (1945-48) 355-69 (11 fig.).
182. Seyrig, H., Antiquités syriennes (Hèracles-Nergal): Syria 24 (1944-45) 62-88.
183. Shukri, Akram, The Lion of Eridu: Sumer 4 (1948) 81-5 (8 pl.) (in Arabic).
184. Speiser, A. E., Near Eastern Studies in America (General; Progress of Normal Activities; Special War-Time Activities): ArOr 16 (1947) 76-88.

185. — A Note on the Derivation of *šumma*: JCS 1 (1947) 321-8.
186. — "Hurrians and Subarians": JAOS 68 (1948) 1-13.
187. Spycket, Agnès, Illustration d'un texte hépatoscopique: RA 40 (1945-46) 151-6 (5 fig.).
188. Steele, F. R., The Lipit-Ishtar Law Code: AJA 51 (1947) 158-64 (1 fig.).
189. Steinmann, A., Nochmals zum Problem der herz- oder nierenförmigen Ornamente: Anthropos 37-40 (1942-45) 879-80 (1 Abb.); cf. *9* b 65, 135.
190. Stephens, F. J., A New Inscription of Enlil-bāni: JCS 1 (1947) 267-73.
191. — A Tablet from the Reign of Šamaš-šum-ukīn: JCS (1947) 273-4.
191a. Stewart, J. R., Kazaphani [Cypern]: AAA 28 (1948) 5-7 (Pl. I).
191b. Sturtevant, E. H., Hittite and Areal Linguistics: Language 23 (1947) 376-82.
192. Sukenik, Yigael, An Ugaritic List of Spices and Ointments: Tarbiz 18 (1947) 125-8 (in Hebrew).
193. — The Composite Bow of the Canaanite Goddess Anath: BASOR 107 (1947) 11-5.
194. Sundwall, Joh., Methodische Bemerkungen zur Entzifferung minoischer Schriftdenkmäler: Eranos 45 (1947) 1-12.
195. Thureau-Dangin, Fr., Un problème algébrique babylonien: EHG 44-7.
— Nécrologie; cf. b 39, 40, 54.
196. Torczyner, H., On Egyptian Ideas and Names in Canaan and the Bible: Revue de l'histoire juive en Égypte 1 (1947) 105-110.
197. Urie, D. M. I., Officials of the Cult at Ugarit: PEQ 80 (1948) 42-7.
198. Van Buren, E. Douglas, The Guardians of the Gate in the Akkadian Period (Lugalgirra and Meslamtaea; Lulal and Latarak; Dumuzi and Ningizzida; *Kettu* and *Mêšâru*; *Girru* and *Nusku*; Gilgameš and Enkidu): Or 16 (1947) 312-32 (Pl. XVII-XXIII).
199. — A New Book on Sumerian Culture: Or 16 (1947) 403-13 (Pl. XXIV-XXVIII) [Moortgat, A., Die Entstehung der sumerischen Hochkultur].
200. — An Additional Note concerning the Guardians of the Gate: Or 16 (1947) 477-80 (Pl. XXXIV).
201. — Excavations at Eridu: Or 17 (1948) 115-9 (Pl. I-IV).
202. — Excavations at Brak and Chagar Bazar: Or 17 (1948) 248-55.
203. van der Meer, P., De Agadeperiode, haar geschiedenis en cultur: Mededeelingen en Verhandelingen 7 (1947) 179-241 (12 pl., 42 fig.).
204. van der Waerden, B. L., On Babylonian Astronomy I. The Venus Tablets of Ammiṣaduqa (1. The Astrological Series *Enuma Anu Enlil* — 2. The Date of Ḫammurapi — 3. The Rising and Setting of Venus — 4. Proposed Sets of Years for Ammiṣaduqa — 5. Improved Tablets for Heliacal Rising and Setting of Planets — 6. Berossos' List of Kings — 7. Text Dates Compared with Modern Calculation — 8. Temperature and Harvest in Old-Babylonian Times — 9. Climate through the Ages — 10. A Primitive Calculation of Venus Phenomena): JEOL 10 (1945-48) 414-24.

205. van Os, W., Het verdubbeln van figuren in de oud–oostersche teekenkunst: Mededeelingen en Verhandelingen 7 (1947) 251-4 (5 fig.).
206. van Proosdij, B. A., Het zondvloedverhaal in het Gilgamesj–epos: Mededeelingen en Verhandelingen 7 (1947) 15-8.
207. — Van stedeling tot tentbewoner. Overzicht der opgravingen in het gebied van Euphraat en Tigris (Dur-Kurigalzu; Harmal; Alalakh; Uqair; Eridu; Tell Brak, Chagar Bazar; Grai Resj; Tell Khosji; Esj-Sjeik; Baghuz; Tell Hassuna): JEOL 10 (1945-48) 537-60 (pl. XXIII, XXVIII-XXXII; fig. 75-97).
208. Virolleaud, Ch., Sur la transcription babylonienne du prénom *Nb–mɜt–rɜ* d'Aménophis III: GLECS 4 (1946) 18 [*Nim–mu–ri–a*, *Nam–mur–ia*].
209. — Fragments mythologiques de Ras Shamra (1. Le dieu 'Aštar — 2. RŠ 5180 — 3. RŠ 319 — 4. RŠ 5229 — 5. Louvre AO 19322 — 6. Louvre AO 17317 — 7. RŠ 5252): Syria 24 (1944-45) 1-23.
210. Wainwright, G. A. Early Tin in the Aegean: Antiquity 18 (1944) 57-64.
210a. Williams, M. V. Seton, Neolithic Burnished Wares in the Near East: Iraq 10 (1948) 34-50 (Fig. 3-5).
211. Witzel, M., Heiss. si–pà–de(–e) "Hirte"?: Or 16 (1947) 422–36.
212. — Ein Stück sumerischer "Weisheit" (SK 204): Or 17 (1948) 1-16.
213. Woolley, L., The Tomb of Yarim-Lim: A Hittite Kings Four–Thousand–Year–Old Mausoleum, the Latest Discovery at Alalakh: ILN 1947 (October 25) 470-7 (19 fig.).
214. — Excavations at Atchana–Alalakh, 1939: AJ 28 (1948) 1-19 (pl. I-IX; 2 plans).

c) Besprechungen

1. Akurgal, E., Remarques stilistiques sur les reliefs de Malatya: AJA 51 (1947) 329-30 (G. M. A. Hanfmann); RA 41 (1947) 222-3 (G. Contenau); JAOS 68 (1948) 71-4 (E. Porada); cf. *10* b 11, c 1.
2. Albright, W. F., From the Stone Age to Christianity: Mus 60 (1947) 196-7 (G. Ryckmans); RB 54 (1947) 435-40 (L.-H. Vincent).
3. — Archaeology and the Religion of Israel: Mus 60 (1947) 291-2 (G. Ryckmans); RSO 23 (1948) 9-14 (G. Furlani); cf. *6* c 2; *7* c 1.
4. Birkeland, A., Akzent und Vokalismus im Althebräischen: BO 5 (1948) 52-4 (J. Cantinau); cf. *5* c 6; *6* c 5.
5. Borowski, E., Cylindres et cachets orientaux I: RA 41 (1947) 223 (G. Contenau); BO 5 (1948) 47-8 (A. Parrot); cf. *9* c 6.
6. Bossert, H. Th., Ein hethitisches Königssiegel: RHA 7 (1946-47) 3-5 (E. Laroche); cf. *8* c 11.
7. — Asia: RA 41 (1947) 225-6 (E. Laroche).
8. Bossert, H. Th. – Çambel, Halet, Karatepe I: Artibus Asiae 10 (1947) 82 (E. Porada).

9. Brown, T. Burton, Studies in Third Millennium History: BO 4 (1947) 99 (C. Parrot).
10. Byvanck, A. W., De Kunst der Oudheid. I. [2. Aufl.]: JEOL 10 (1945-48) 369-71 (B. A. van Proosdij).
11. Chiera, E., Sie schrieben auf Ton: BO 4 (1947) 128 (A. Parrot); cf. *5* c 14; *6* c 16; *9* c 8.
12. Christian, V., Altertumskunde des Zweistromlandes [Bd. I, 169-402] Syria 24 (1944-45) 250-3 (A. Parrot); cf. *1* c 6; *2* c 11; *4* c 10; *5* c 16.
13. Contenau, G., La divination chez les Assyriens et les Babyloniens: Journal of Hellenic Studies 65 (1945) 126 (C. J. Gadd); cf. *5* c 19; *9* c 9; *10* c 9.
14. — La magie chez les Assyriens et les Babyloniens: RB 55 (1648) 141-3 (R. Tournay).
15. — Le déluge babylonien: RHR 130 (1945) 135-7 (É. Dhorme); cf. *6* c 18.
16. — Manuel d'archéologie orientale. IV. Les découvertes archéologiques de 1930 à 1939: ArOr 16 (1947) 141-3 (M. David); Mus 40 (1947) 289-91 (G. Ryckmans); RB 55 (1948) 113-22 (L.-H. Vincent); RA 41 (1947) 215-22 (É. Dhorme); Nouvelle Revue Théologique 80 (1948) 660-1 (J. Levie).
17. Cornelius, Friedrich, Indogermanische Religionsgeschichte. Die Entwicklung der indogermanischen Einzelvölker: BO 5 (1948) 67-9 (O. Eissfeldt).

17a. Couvreur, W., Hoofdzaken van de Tochaarse Klank- en Vormleer: BO 5 (1948) 120-2 (Holger Pedersen).

18. Cuny, A., Invitation à l'étude comparative des langues indo-européennes et des langues chamito-sémitiques; Or 17 (1948) 364-7 (F. Tailliez); cf. *9* c 9a.
19. De Langhe, R., Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament: Syria 25 (1946-48) 131-8 (A. Herdner); BO 5 (1948) 107-14 (J. P. Lettinga); cf. *9* c 10; *10* c 10a.
20. Delaporte, L., Malatya. La porte des lions: Syria 24 (1944-45) 120-3 (R. Dussaud); AJA 51 (1947) 328-9 (G. M. A. Hanfmann); cf. *8* c 22.
21. Dhorme, E., Hommage à la mémoire de l'éminent assyriologue français Thureau-Dangin: BO 4 (1947) 145 (A. Parrot).
22. Dikaios, P., A Guide to the Cyprus Museum: RB 54 (1947) 605-6 (L.-H. Vincent).
23. Dossin, G., Archives royales de Mari. I. Lettres: Mus 60 (1947) 191-4 (G. Ryckmans); RB 55 (1948) 149-51 (R. Tournay).
24. Dunand, M., Byblia Grammata: Mus 60 (1947) 194-6 (G. Ryckmans); ChrE 23 (1948) 94-7 (G. Goossens); BO 5 (1948) 73-83 (R. De Langhe); cf. *9* c 16; *10* c 14.
25. Dupont-Sommer, A., La tablette cunéiforme de Warka [RA 39]: Syria 24 (1944-45) 275-8 (A. Herdner).
26. — La doctrine gnostique de la lettre «Waw» d'après une lamelle araméenne inédite: BASOR 110 (1948) 26-7 (C. H. Gordon).

27. Ehelolf, H., Kultische Texte (KUB XXXII): BO 5 (1948) 48 (J. Friedrich); cf. *8* c 24; *9* c 19.
27a. — Texte verschiedenen Inhalts (KUB XXXIV): BO 5 (1948) 50-52 (J. Friedrich).
28. Eissfeldt, O., Bestand und Benennung der Ras-Schamra-Texte [ZDMG 96]: Syria 24 (1944-45) 129-31 (A. Herdner).
29. — Zum geographischen Horizont der Ras-Schamra-Texte [ZDMG 94]: Syria 24 (1944-45) 270-2 (A. Herdner).
30. — Die Bedeutung der Funde von Ras-Schamra für die Geschichte des Altertums [Historische Zeitschrift 168]: Syria 22 (1944-45) 272-5 (A. Herdner).
30a. — Tempel und Kulte syrischer Städte: BO 5 (1948) 114-5 (G. Goossens).
31. Faust, D. E., Contrats from Larsa Dated in the Reign of Rim-Sin: BO 4 (1947) 89-92 (W. F. Leemans); cf. *6* c 27.
32. Finegan, J., Light from the Ancient Past: Journal of Religion 27 (1947) 216-7 (M. M. Parvis); Or 17 (1948) 105-8 (R. T. O'Callaghan); cf. *10* c 16.
32a. Flavigny, R. C., Le dessin de l'Asie occidentale ancienne et les conventions qui le régissent: BO 5 (1948) 87-8 (W. van Os); cf. *5* c 30; *6* c 28.
33. Frankfort, H., Kingship and the Gods: Theological Studies 9 (1948) 327-30 (J. L. McKenzie).
34. Frankfort, H., – Frankfort, H. A. – Wilson, J. A. – Irwin, W. A. – Jacobsen, Th., The Intellectual Adventure of Ancient Man: AJA 50 (1946) 490-1 (W. F. Albright); BO 5 (1948) 9-10 (J. J. Stamm); RB 55 (1948) 123-6 (L.-H. Vincent); BSOS 12 (1948) 431-2 (A. S. Tritton); CBQ 10 (1948) 225-6 (M. R. P. McGuire); JNES 7 (1948) 123-4 (Th. J. Meek).
35. Friedrich, J., Hethitisch-Ugaritisches [ZDMG 96]: Syria 24 (1944-45) 131-3 (A. Herdner).
36. — Hethitisches Elementarbuch, II: Lesestücke: ArOr 16 (1947) 137-8 (B. Hrozný); BO 4 (1947) 146 (W. Couvreur) [cf. *4* c 25; *5* c 32; *6* c 31; *9* c 22].
36a. Gelb, I. J., Hittite Hieroglyphs III: RSO 23 (1948) 89-90 (G. Furlani); cf. *8* c 29.
— Hurrians and Subareans; cf. b 186.
37. Ghirshman, R., Fouilles de Sialk I-II: JA 234 (1943-45) 354-62 [3 fig.] (R. du Mesnil-Buisson); cf. *9* c 28; *10* c 18.
38. Ginsberg, H. L., The Legend of King Keret: Or 16 (1947) 399-402 (Fr. Rosenthal); Journal of Jewish Studies 1 (1948) 63-4 (D. Winton Thomas); RB 55 (1948) 146-7 (R. de Vaux); cf. *19* c 19.
39. Goetze, A., Old Babylonian Omen Texts: ArOr 16 (1947) 136-7 (B. Hrozný).
40. — A New Letter from Ramesses to Ḫattušiliš (JCS 1 [1947] 241-51): ChrE 23 (1948) 88-9 (G. Goossens).
41. Goossens, G., Hiérapolis de Syrie: RHR 128 (1944) 150-4 (R. Dussaud); BO 5 (1948) 35-7 (O. Eissfeldt).

42. Gordon, C. H., Ugaritic Grammar: Syria 24 (1944-45) 113 8 (A. Herdner); cf. *3* c 28; *4* c 29; *5* c 40; *9* c 29.
43. Güterbock, H. G., Ankara Bedesteninde bulunan Eti Müzesi Büyük Salonunun Kılavuzu: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi Dergisi 5 (1947) 348-52 (E. Akurgal); cf. *10* c 23.
44. — Siegel aus Boğazköi. I: Die Königssiegel: ArOr 16 (1947) 137 (B. Hrozný); cf. *5* c 30.
45. — Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt: JCS 1 (1947) 353-7 (E. H. Sturtevant).
46. Heidel, A., The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels: BO 4 (1947) 143-5 (W. Baumgartner); BSOS 12 (1948) 436 (A. S. Tritton); cf. *10* c 23a.
47. Hill, D. K, The Fertile Crescent: Or 17 (1948) 246 (A. Pohl).
48. Hrozný, B., Älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens (2. Aufl.): AJA 50 (1946) 493-5 (V. E. Kober); BO 5 (1948) 7-8 (D. Diringer); cf. *4* c 35; *5* c 49; *6* c 41, 41a; *8* c 43; *9* c 34a.
49. — Kretas und Vorgriechenlands Inschriften, Geschichte und Kultur I: AJA 50 (1946) 493-5 (A. E. Kober); BO 5 (1948) 8 (D. Diringer).
50. — Les inscriptions crétoises II (ArOr 15 [1946] 158-302): BO 5 (1948) 8 (D. Diringer).
51. — Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro und Harappa (ArOr 12 [1941-42]): RHR 130 (1945) 129-35 (Madeleine David).
52. — Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro I-II (ArOr 12 [1941] 192-259, 13 [1942] 1-102): BO 5 (1948) 8 (D. Diringer).
53. — Die hieroglyphische Stele von Byblos (ArOr 15 [1945] 138-57): BO 5 (1948) 8-9 (D. Diringer).
54. Huart, Cl. – Delaporte, L., L'Iran antique et la civilisation iranienne: Syria 24 (1944-45) 253-5 (A. Parrot); cf. *8* c 44; *10* c 25.
55. Ingholt, H., Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama en Syrie: Syria 24 (1944-45) 258-61 (R. Dussaud); cf. *4* c 36; *6* c 44; *8* c 45.
56. Jestin, R., Le verbe sumérien (Etudes or. 9): RB 55 (1948) 151-2 (R. Tournay); cf. *9* c 35.
57. Kan, A. H., Juppiter Dolichenus: RHR 128 (1944) 145-50 (H.-Ch. Puech); Syria 24 (1944-45) 123-4 (Fr. Cumont).
58. Klima, J., Untersuchungen zum altbabylonischen Erbrecht: ArOr 16 (1947) 146-8 (V. Korošec); cf. *10* c 27.
59. Kramer, S. N., Enki and Ninḫursag: Ephemerides Theologicae Lovanienses 23 (1947) 195-6 (J. Coppens); BO 4 (1947) 127-8 (J. J. Stamm); Syria 25 (1946-48) 150-5 (R. Jestin); cf. *9* b 155, c 39a; *10* c 28.

59a. — Iraqi Excavations during the War Years: BO 4 (1948) 95-6 (A. Parrot).

60. Labat, R., Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne: ArOr 16 (1947) 138-40 (Madeleine David); cf. *8* c 51.
61. Leemans, W. F: *Kidinnu,* un symbole de droit babylonien (Symbolae Van Oven): SDHI 1946, 194-5 (G. Furlani).

61a. Lloyd, S., Foundations in the Dust: BO 5 (1948) 94-5 (J. J. Stamm).

62. Mode, H., Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen: Or 17 (1948) 108-11 (A. Pohl); cf. *9* c 45.

62a. Moortgat, A., Die Entstehung der sumerischen Hochkultur: BO 5 (1948) 93-4 (A. Falkenstein); cf. b 199.

62b. Neugebauer, O. – Sachs, A., Mathematical Cuneiform Texts: Ephemerides Theologicae Lovanienses 23 (1947) 193-4 (E. Michaux); cf. *9* c 48; *10* c 32.

63. Otten, H., Überlieferungen des Telepinu-Mythus: Syria 24 (1944-45) 118-9 (A. Herdner); cf. *7* c 10; *10* c 34.

64. — Mythische und magische Texte (KUB 33): BO 5 (1948) 48-50 (J. Friedrich); cf. *7* c 11; *9* c 49.

65. Pallis, Sv. A., Chronology of the Shub-ad Culture: AnOr 16 (1947) 143-5 (L. Matouš); cf. *10* c 35.

66. Parker, R. A. – Dubberstein, W. H., Babylonian Chronology: RSO 22 (1947) 144-5 (G. Furlani); cf. *7* b 27, c 13.

67. Parrot, A., Archéologie mésopotamienne: AJA 51 (1947) 106 (Th. J. Meek); JNES 7 (1948) 63-4 (H. Frankfort).

68. Patton, J. H., Canaanite Parallels in the Book of Psalms: BO 4 (1947) 120-1 (C. Th. Niemeyer); cf. *8* c 68; *9* c 50.

69. Pedersen, Holger, Lykisch und Hittitisch: Mus 60 (1947) 313-5 (A. J. Van Windekens); cf. *9* a 19, c 51; *10* c 37.

70. Porada, E., Seal Impressions of Nuzi: BASOR 107 (1947) 16 (A. E. Speiser); RA 41 (1947) 224-5 (G. Contenau); Or 17 (1948) 367-71 (E. Douglas Van Buren).

— The Great King; cf. c 80.

71. Pritchard, J. A., Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses known throught Literature: Mus 60 (1947) 197-8 (C. Ryckmans); Or 17 (1948) 103-4 (E. Douglas Van Buren); RB 54 (1947) 629-30 (L.-H. Vincent); cf. *9* c 55; *10* c 39.

72. Purves, P. M., The Early Scribes of Nuzi [AJSL 57]: Syria 24 (1944-45) 269-70 (A. Herdner).

73. Ravn, O. E., Herodotus' Description of Babylon: Sumer 3 (1947) 128-30 (S. Lloyd); cf. *7* c 15; *8* c 70.

74. Ringgren, H., Word and Wisdom: BO 5 (1948) 10-14 (A. Haldar); RB 55 (1948) 110-3 (J. van der Ploeg).

75. Rostovcev, M., Geschichte der Alten Welt: ArOr 16 (1947) 136 (B. Hrozný).

75a. Ryckmans, G., Grammaire accadienne (3e éd.): RSO 23 (1948) 94-5 (G. Furlani).

76. Sauvaget, J., Alep: JA 234 (1943-45) 373-9 (R. Blachère); Syria 24 (1944-45) 126-8 (R. Dussaud); AJA 51 (1947) 327-8 (G. M. A. Hanfmann); cf. *8* c 73.

77. Scharff, A., Wesensunterschiede ägyptischer und mesopotamischer Kunst: Or 16 (1947) 544-6 (H. Danthine); AJA 51 (1947) 104-5 (W. Federn); cf. *8* c 76.

78. Schneider, N., Die Götternamen von Ur III: Or 16 (1947) 391-8 (Th. Jacobsen); cf. *1* c 42; *2* c 64; *3* c 58a; *6* c 75; *7* c 18.

79 Wissenschaftliche Veröffentlichungen und Vorträge von Prof. R. Bibl. Nik Schneider: Mus 60 (1947) 291 (G. Ryckmans).

80. Sheeler, Ch. - Porada, E., The Great King of Assyria: Artibus Asiae 10 (1947) 80-1 (A. Goetze); cf. *10* c 38.

81. Speiser, E. A., Introduction to Hurrian: JAOS 67 (1947) 225-30 (R. P. Blake); AAA 28 (1948) 84-5 (T. Fish); BO 5 (1948) 96-100 (F. M. Th. Böhl); cf. *5* c 82; *6* b 47, c 76; *7* c 20; *8* c 80; *9* c 64.

82. Stamm, J. J., Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel: BO 4 (1947) 131-3 (Th. C. Vriezen); Journal of Religion 28 (1948) 139-40 (A. Heidel).

83. van Praag, A., Droit matrimonial assyro-babylonien: Mus 60 (1947) 187-91 (R. De Langhe); Erasmus 2 (1948) 51-5 (P. Naster); Or 18 (1948) 371-87 (R. Follet); cf. *10* c 47.

83a. von Brandenstein, C.-G., Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten: Syria 25 (1946-48) 130-1 (R. Dussaud); cf. *8* c 89; *9* c 69; *10* c 48.

84. von Luschan, F. - Andrae, W., Die Kleinfunde von Sendschirli: BO 5 (1948) 115-20 (K. Galling).

84a. Wikander, St., Feuerpriester in Kleinasien und Iran: RHR 132 (1947) 170-5 (P. de Menasce); RSO 23 (1948) 100-1 (G. Tucci).

85. Woolley, L., Ur: The First Phases: BO 4 (1947) 128 (A. Parrot).

* * *

al Asil, Naji: b 1
Albright, W. F.: b 2, 2a, 58; c 2, 3, 34
Akok, M.: b 108
Akurgal, E.: c 1, 43
Alkım, U. Bahadır: a 3; b 3
Alp, Sedat: b 4
Alt, A.: b 5
Altheim, Fr.: b 6
Andrae, W.: b 7; c 84
Arik, R. O.: b 8
Arkell, A. J.: b 9
Auni, Hussain: b 10

Baqir, Taha: b 11, 12, 13, 14, 113
Barnett, R. D.: b 15, 15a
Basmachi, F.: b 16, 17
Baumgartner, W.: c 46
Belardi, W.: b 17a
Ben-Hayyim, Z.: b 18
Bilgiç, E.: b 19, 20, 21
Birkeland, H.: c 4
Blachère, R.: c 76
Blake, R. P.: c 81
Böhl, F. M. Th.: a 1; b 22, 23; c 81
Borowski, E.: a 2; b 24, 25; c 5
Bossert, H. Th.: a 3; c 6, 7, 8
Bowman, R. A.: b 25a
Bozkurt, H.: a 4
Braidwood, R. J.: b 154
Bravmann, M. M.: b 26
Brockelmann, C.: b 27
Brown, T. B.: b 27a; c 9
Busink, Th. A.: b 28
Byvanck, A. W.: a 5; c 10

Çambel, Halet: b 29; c 8
Cameron, G. G.: a 5a
Cantinau, J.: c 4
Cassuto, U.: b 30
Cavaignac, E.: b 31, 32
Cazelles, H.: b 33
Černý, J.: b 15
Chiera, E.: c 11
Christian, V.: c 12
Çığ, M.: a 4
Contenau, G.: a 6, 7; b 34; c 1, 6, 13, 14, 15, 16, 70
Coppens, J.: b 35; c 59
Cornelius, Fr.: c 17
Couvreur, W.: c 17a, 36
Cumont, Fr.: c 57
Cuny, A.: c 18

Danthine, H.: c 77
David, Madeleine: a 19; b 36; c 16, 51, 60
de Buck, A.: b 37
de Genouillac, H.: b 34

Deimel, A.: a 8, 9
De Langhe, R.: c 19, 21, 83
Delaporte, L.: b 55; c 20, 54
Delvoye, Ch.: b 38
de Menasce, P.: c 84
de Vaux, R.: c 38
Dhorme, E.: b 39, 40, 41, 42, 43, 44; c 15, 16, 21
Dikaios, P.: a 10; c 22
Diringer, D.: c 48, 49, 50, 52, 53
Dossin, G.: b 45; c 23
Dubberstein, W. H.: c 65
Duchesne-Guillemin, J.: b 46
du Mesnil du Buisson, R.: b 47; c 37
Dumont, P.-E.: a 28; b 48
Dunand, M.: c 24
Dupont-Sommer, A.: a 11; b 49, 50, 51, 52, 53; c 25, 26
Dussaud, R.: b 54, 55, 56; c 20, 41, 55, 76

Ebeling, E.: b 57
Edel, E.: b 58
Edhem, Halil: a 16
Ehelolf, H.: c 27, 27a
Eilers, W.: b 58a
Eissfeldt, O., a 13; b 59; c 17, 28, 29, 30, 30a, 41
Elliger, K.: b 60
Engnell, I.: b 61

Falkenstein, A.: b 62; c 62a
Faust, D. E.: c 31
Federn, W.: c 77
Feigin, S. I.: b 63
Feinberg, Ch. L.: b 64
Finch, F. G.: b 64a
Finegan, J.: c 32
Fish, T.: b 65; c 81
Flavigny, R. C.: c 32a
Follet, R.: c 83
Fossey, Gh.: b 66, 119
Francis, Bashir: b 67
Frankfort, H.: a 11a; c 33, 34, 67
Frankfort, H. A.: c 34
Friedrich, Joh.: a 12; b 68, 69, 69a; c 27, 27a, 35, 36, 64
Fück, J.: a 13
Furlani, G.: b 70, 70a: c 3, 36a, 61, 65, 75a

Gadd, C. J.: a 14; b 71; c 13
Galling, K.: c 84
Garstang, J.: b 21a
Gaster, Th. H.: b 72, 73
Gelb, I. J.: a 14a; c 36a
Ghirshman, R.: b 74; c 37
Gilbert, P.: b 74a
Ginsberg, H. L.: c 38
Glueck, N.: b 75
Gössmann, F.: a 9
Goetze, A.: b 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83; c 39, 40, 80
Goossens, G.: c 24, 30a, 40, 41
Gordon, C. H.: a 15; b 83a; c 26, 42
Grdseloff, B.: b 84
Güterbock, H. G.: a 4; b 85; c 43, 44, 45
Gurney, O. R.: b 85a

Haldar, A.: c 74
Halil, Edhem; cf. Edhem, H.
Hanfmann, G. M. A.: c 1, 20, 76
Heidel, A.: b 86; c 46, 82
Herdner, A.: b 86a, 87, 88, 89; c 19, 25, 28, 29, 30, 35, 42, 63, 72
Hill, D. K.: a 17; c 47
Holma, H.: a 18
Hrozný, B.: a 19; b 90, 91; c 36, 39, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 75
Huart, Cl.: c 54

Ingholt, H.: a 20; c 55
Irwin, W. A.: c 34
Ishaq, Raphail Babu: b 92

Jacobsen, Th.: c 34, 78
Jean, Ch.-F.: b 93, 94, 95, 95a
Jestin, R.: a 21; b 96; c 56, 59
Jirku, A.: b 96a
Junge, P. J.: a 22

Kamil, Murad: b 97
Kampman, A.: b 98, 99, 100, 101
Kan, A. H.: c 57
Kantor, Helene: b 102, 103
Kern, C.: b 104
Klasens, A.: b 105
Klima, J.: c 58
Kober, A. E.: c 48, 49
Koppers, W.: b 106
Korošec, V.: c 58
Koşay, H. Z.: b 107, 108
Kraeling, E. G.: b 109
Kramer, S. N.: a 23; b 110, 111, 112, 113; c 59, 59a
Kramers, J. H.: b 114
Kraus, F. R.: b 115
Kupper, J. R.: a 24; b 116

Labat, R.: a 25; b 117, 118, 118a, 119, 120; c 60
Lambert, M.: b 121, 122
Laroche, E.: b 123, 124, 125; c 6, 7
Leemans, W. F.: b 126; c 31, 61

Lehr, J.: b 127
Lettinga, J. P.: b 128; c 19
Leveen, J.: b 15a
Levie, J.: c 16
Levy, Gertrude R.: a 25a
Levy, Selim: b 113, 129, 130, 131
Lewy, Hildegard: b 132, 133, 134
Lewy, Julius: b 134
Lloyd, S.: a 26; b 1, 135; c 61a, 73

Maisler, B.: b 136
Mallowan, M. E. L.: b 137, 137a
Matouš, L.: c 66
McGuire, M. R. P.: c 34
McKenzie, J. L.: c 33
Meek, Th. J.: c 34, 67
Mendelsohn, I.: b 138
Mendenhall, G. E.: b 138a
Michaux, E.: c 62a
Michel, E.: b 139
Mode, H.: c 62
Moore, H.: b 139a
Moortgat, A.: b 199; c 62a
Moss, C: b 15a
Moscati, S.: b 140

Naster, P.: c 83
Neiman, D.: b 141
Neugebauer, O.: b 142, 143, 144; c 62b
Niemeyer, C. Th.: c 68
Nougayrol, J.: b 145, 145a, 146
NN: b 140a

Obermann, J.: a 27; b 147
O'Callaghan, R. T.: a 28; c 32
Özgüç, Nimet: b 148
Offner, Gratianne: b 149
Oppenheim, A. L.: b 150, 151, 152
Otten, H.: c 63, 64

Pallis, Sv. A.: c 65
Paret, O.: a 28a
Parker, R. A.: c 66
Parrot, A.: a 29; b 153; c 5, 9, 11, 12, 21, 54, 59a, 67, 85
Parvis, M. M.: c 32
Patton, J. H.: c 68
Pedersen, Holger: c 17a, 69
Pereman, J.: a 30
Perkins, Ann: b 154
Peruzzi, E.: b 155, 156
Pervès, M.: b 157
Piggott, St.: b 158, 159
Poebel, A.: a 30a
Pohl, A.: b 160, 161, 162; c 47, 62
Pope, M. H.: b 163
Porada, E.: c 1, 8, 70, 80
Pritchard, J. A.: c 71
Puech, H.-Ch.: c 57
Purves, P. M.: b 164; c 72

Quiring, H.: b 165, 166

Ravn, O. E.: c 73
Richardson, H. N.: b 167
Rinaldi, Giov.: b 168
Ringgren, H.: a 31; c 74
Roes, Anna: b 169
Rosenthal, Fr.: c 38
Rostovcev, M.: c 75
Rutten, M.: b 170
Ryckmans, G.: a 32; c 2, 3, 16, 23, 24, 71, 75a, 79

Saarisalo, A.: a 33
Sachs, A. J.: b 171; c 62b
Safar, Fuad: b 1, 172
San Nicolò, Marian: b 173, 174, 175
Sauvaget, J.: c 76
Schaeffer, Cl. F. A.: a 33a
Scharff, A.: a 34; c 77
Schmidtke, Fr.: b 176
Schneider, N.: a 35; b 177, 178, 179, 180, 180a; c 78, 79
Schneider-Herrmann, G.: b 181
Sellheim, R.: b 59
Seyrig, H.: b 182
Sheeler, Ch.: c 80
Shukri, Akram: b 183
Speiser, A. E.: b 184, 185, 186; c 70, 81
Speleers, L.: a 36
Spycket, Agnès: b 187
Stamm, J. J.: c 34, 59, 61a, 82
Steele, F. R.: b 188
Steinmann, A.: b 189
Stephens, F. J.: b 190, 191
Stewart, J. R.: b 191a
Sturtevant, E. H.: b 191b; c 45
Sukenik, Yigael: b 192, 193
Sundwall, Joh.: b 194

Tailliez, F.: c 18
Tallqvist, K.: a 37, 38
Thomas, D. Winton: c 38
Thureau-Dangin, Fr.: b 39, 40, 54, 195; c 21
Torczyner, H.: b 196
Tournay, J.: b 120; c 14, 23, 56
Tritton, A. S.: c 34, 46
Tucci, G.: c 84a

Urie, D. M. I.: b 197

Van Buren, E. Douglas: b 198, 199, 200, 201, 202; c 70, 71
van der Meer, P.: a 39; b 203
van der Ploeg, J.: c 74
van der Waerden, B. L.: b 204
van Os, W.: b 205; c 32a

van Praag, A.: c 83
van Proosdij, B. A.: b 128, 206, 207; c 10
Van Windekens, A. J.: c 69
von Luschan, F.: c 84
Vincent, L.-H.: c 2, 16, 22, 34, 71
Virolleaud, Ch.: b 208, 209
Vriezen, Th. C.: c 82
Wainwright, G. A: b 210
Wikander, St.: c 84a
Williams, M. V. S.: b 210a
Wilson, J. A.: c 34
Witzel, Maurus: b 211, 212
Woolley, L.: a 40; b 213, 214; c 85
Zambotti, P. L: a 41

Accadica: ars: a 2, 5, 6, 17, 20, 33, 34, 36, 38; b 9, 16, 17, 24, 25, 28, 38, 74, 74a, 102, 103, 107, 135, 146, 149, 159, 169, 183, 187, 189, 198, 199, 200, 205 — textus, lexicographia: a 1, 8, 9, 14a, 18, 24, 25, 30, 30a, 32; b 11, 12, 13, 14, 19, 20, 21, 26, 57, 58, 61, 66, 70, 70a, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 93, 94, 95, 110, 111, 112, 115, 117, 118a, 120, 128, 129, 130, 131, 139, 145a, 146, 150, 151, 161, 180a, 185, 187, 188, 190, 191 — institutiones (religio, ius, historia, etc.): a 7, 11a, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 25a, 28, 31, 37, 38, 39; b 5, 9, 12, 13, 14, 16, 31, 36, 38, 41, 44, 45, 60, 63, 71a, 79, 85a, 104, 105, 106, 109, 114, 116, 118, 126, 132, 133, 134, 138, 140, 142, 143, 144, 151, 152, 164, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 182, 195, 203, 204, 206

Aegyptiaca: a 28, 34; b 15, 37, 58, 74a, 77, 97, 103, 105, 136, 166, 181, 196, 208

Aramaica: a 3, 11, 28; b 2, 3, 18, 25a, 27, 42, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 60, 69, 72, 92, 97, 194

Archaeologica (Mesopot.): a 6, 10, 13, 16, 23, 26, 28a, 29, 33a, 40, 41; b 1, 7, 8, 10, 23, 27a, 28, 29, 64a, 67, 71, 74, 104, 107, 135, 137a, 138a, 139a, 140a, 153, 154, 158, 172, 201, 202, 207, 210a, 213, 214

Edomitica: b 75, 84

Elamica: a 5a

Hethitica: a 3, 4, 12, 28; b 4, 17a, 32, 46, 68, 76, 77, 80, 85, 90, 98, 100, 101, 108, 123, 124, 125, 148, 191b, 213, 214

Hurritica: a 28; b 15, 48, 186

Minoica (et similia): a 10, 19; b 53, 91, 96a, 103, 155, 156, 194

Necrologia et dedicationes: a 13, 16, 18, 35; b 34, 39, 40, 54, 55, 59, 99, 119

Persica: a 22; b 6, 58a, 105

Phoenicia: b 15a, 69a, 83a

Sumerica: a 8, 9, 21, 37; b 22, 62, 63, 96, 113, 122, 128, 162, 168, 177, 178, 179, 180, 199, 211, 212

Ugaritica: a 15, 27; b 27, 30, 33, 35, 47, 64, 73, 86a, 87, 88, 89, 141, 147, 163, 167, 192, 193, 197, 209

Zur Bedeutung der ägyptischen Tempelstatue seit dem Neuen Reich

E. Otto – Göttingen

Es liegt in der Natur der Dinge, dass sich Kultformen — durch ihr Alter geheiligt — gleich bleiben, auch dann, wenn ihr Inhalt, die Bedeutung, die sie ausdrücken sollen, sich wandelt. Oft nur geringe Veränderungen, Zutaten, Varianten der Form lassen uns ahnen, dass sich eine grundlegende Verschiebung ihrer Deutung und Bedeutung vollzogen hat. Was dem flüchtigen Betrachter ewig gleich und unverändert erscheint, verhüllt tatsächlich oft als Form religiöse und geistesgeschichtliche Entwicklungen, die aufzuspüren eines der wichtigsten Ziele der Wissenschaft ist.

So zeugt zwar das Aufkommen von Tempelstatuen Privater in Ägypten von einem markanten Einschnitt im politischen, religiösen und geistesgeschichtlichen Leben des Volkes, gilt uns als ein Anzeichen neben vielen anderen für einen geistigen Umbruch, wie ihn die Geschichte dieses Volkes nicht zum zweiten Male aufzuweisen hat, aber ihre weitere Entwicklung ist uns ungleich schwerer erkennbar. Nur gering sind die Zeichen dafür, dass die Tempelstatue des NR und der Spätzeit auf ganz anderen geistigen Voraussetzungen beruht als die des MR (1). Ihre Formen bleiben die gleichen, bzw. erleiden Veränderungen, wie sie im Rahmen der gesamten kunstgeschichtlichen Entwicklung verständlich und notwendig sind. Ihre Beschriftung scheint auf ihre unveränderte Bedeutung, nämlich ihren ' Denkmalscharakter ' (2) hinzuweisen. Und doch ist a priori der Schluss erlaubt, ja

(1) Auffällig ist zunächst, dass sie an Zahl gegenüber den Grabstatuen zunehmen und dass ihre Grösse ihre Bedeutung vor den Statuen des MR hervorhebt; vgl. auch Bosse, *Die menschliche Figur in der Rundplastik der ägypt. Spätzeit* (*Ägyptol. Forsch.* Heft 1, Glückstadt-Hamburg), S. 35.

(2) Kayser, *Die Tempelstatuen ägyptischer Privatleute im MR und NR*, Diss. Heidelberg 1936, S. 22 ff. 26.

zu fordern, dass ihr geistiger Gehalt im NR ein anderer sein muss als im MR, ebenso wie sich die gesamte geistige Struktur dieses von jenem unterscheidet. Um den Bedeutungswandel der sich äusserlich gleich bleibenden Form (eben der Tempelstatue als solcher) aufzuzeigen, ziehe ich im Folgenden zwei Kennzeichen zur Interpretation heran, die die Statuen des NR und der Spätzeit von denen des MR unterscheiden: das eine ist das Aufkommen der *ntr–nwtj*–Formel, der sog. saitischen Formel, das andere betrifft den Typenschatz dieser Statuen, das Erscheinen der 'naophoren' Statuen.

Zwischen beiden Erscheinungen besteht zunächst kein direkter Zusammenhang, dass etwa die 'saitische' Formel regelmässige Beschriftung der Naophoren wäre, inschriftlich also das ausdrückte, was die Statue bildlich darstellt (1). Wo sie sich auf dem Rückenpfeiler dieses Statuentyps findet, liegt ein willkürliches Zusammenfügen beider Elemente vor. Dagegen sind beide als Ausdruck jener angedeuteten geistigen Wandlung zu verstehen, das eine in bildlicher, das andere in inschriftlicher Form, und so mag ihr tatsächliches Zusammentreffen als bewusstes Zusammenfügen zweier unabhängig von einander entstandener Ausdrucksformen zu werten sein.

Die *ntr–nwtj*–Formel hat neuerdings R. Anthes eingehend untersucht und neu interpretiert (2). Die Schwierigkeit ihrer Erklärung liegt, wie Anthes betont, vor allem darin, dass direkte Vorformen und eigentliche Varianten kaum begegnen. Wir kennen nur die sich gleich bleibende Form: (mit zahlreichen orthographischen Varianten). Anthes übersetzt: " NN möge gesetzt werden hinter seinen Stadtgott angesichts seines (des Gottes) Kas, der vor ihm (dem Gott) steht. Seinem Fuss soll nichts entgegengestellt und seinem Herzen nichts verwehrt werden. Er (der

(1) Anthes, Ä. Z. 73 S. 26 Anm. 3. Der von Bissing, Ä. Z. 74 S. 25 Anm. genannte Aufsatz von Piehl, *Rec. de trav.* VIII S. 82, in dem er "eine nähere Beziehung der Formel zu naophoren Statuen wahrscheinlich gemacht hat", ist mir z. Zt. nicht zugänglich.

(2) Ä. Z. 73 S. 26 ff. 94 ff. Das früheste mir bekannte Beispiel der Formel, auf das mich Prof. Kees aufmerksam machte, auf der Statue Kairo *Cat. gén.* 953 (Borchardt); Zeit der Hatschepsut; leider z. T. zerstört, jedenfalls nicht in der später üblichen Form, wohl ebenfalls nur aus zwei Gliedern bestehend. In üblicher Form auf einer Statue des *Nfr-wbn*, Dunham, J. E. A. 15, S. 165.

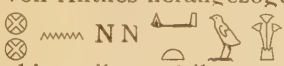
Gerechtfertigte, NN) ist der *ʾIwnj*". In der Zusammenfassung seiner Ergebnisse (a. a. o. S. 97) deutet er die Formel als eine Bitte des Menschen, an der täglichen Speisung des Gottes teilnehmen zu dürfen ("Ka" mit dem Nebensinn "Opferspeisen"). Ihre Entstehung erklärt er als möglich aus einer — nicht bekannten — Formel, dass der Verstorbene hinter und vor den Gott gestellt werde, also aus einer aus zwei Gliedern bestehenden Formel. Die Bezeichnung *ʾIwnj* interpretiert Anthes, einer Bemerkung Sethes (1) folgend, als "Heliopolitaner", durch welche Gleichsetzung ein magischer Zwang ausgeübt werden soll, späterhin (a. a. O. S. 96 Anm. 2) als Beiwort des Osiris.

Ich glaube nun zeigen zu können, dass die von Anthes gegebene Deutung und Übersetzung der Formel nur eine Möglichkeit darstellt, dass aus einer Betrachtung verwandter formelhafter Wendungen deutlich wird, aus welchem Vorstellungskreis sie stammt und wie vieldeutig sie gerade in ihrer Prägnanz, Konzision und Unwandelbarkeit war und sein sollte.

Zunächst lassen sich für Anthes Vermutung, dass eine zweigliedrige Formel zugrunde liegt, die das räumliche Verhältnis von Mensch und Gott mit "vor" und zugleich "hinter" bezeichnet (ohne dass vorerst die Frage, wer den anderen auf solche Weise umgibt, eine Rolle spielt), verschiedene Parallelen beibringen. So lautet eine Formel der Pyramidentexte: "O Onnos, der (eine) Arm deines Ka ist vor dir! O Onnos, der (andere) Arm deines Ka ist hinter dir! O Onnos, das (eine) Bein deines Ka ist vor dir! O Onnos, das (andere) Bein deines Ka ist hinter dir!" (2). Es soll hier ganz klärlich die Vereinigung des Verstorbenen mit seinem Ka bewirkt werden. In einem ramessidischen Grab (3) findet sich gleichsam eine Illustration dieser Vereinigung: Amset bringt dem Toten seinen Ka; die Beischrift lautet: "Ich habe dir gebracht deinen Ka vor dich (*m bʿḥ. k*), deinen Ka hinter dich (*m ḫt. k*); er kann sich nicht von dir trennen ewiglich". Das Zusammensein des Toten mit seinen Bai drückt ein Sargtext folgendermassen aus: "Sein Bai ist mit ihm (*ḥnʿ. f*) und hinter ihm (*m ḫt. f*)" (4). In allen diesen Fällen wird durch die formelhafte Verbindung "vor" und "hinter" (bzw. "mit" und "hinter")

(1) Sethe, *Kommentar zu den Pyramidentexten* II S. 310.
(2) Pyr. 18: ebenso auf dem Grabstein der Bibl. nat. Nr. 86, MR.
(3) Grab des *Nb-wnnf*, Champollion, *Not. descr.* I S. 536, 852.
(4) De Buck-Gardiner, *Coffin Texts* II 90 e.

nicht nur ganz allgemein die unlösbare Zusammengehörigkeit des Toten mit einer göttlichen Macht ausgedrückt, sondern zudem ist diese ganz eindeutig als der Teil bezeichnet, der auf diese Weise den Toten umgeben soll, zweifellos mit dem Nebenzweck, den Schutz über ihn auszuüben.

Eine ähnliche zweigliedrige Formel findet sich nun auch im ersten Teil des einzig bekannten Vorläufers der saitischen Formel, nämlich auf dem auch von Anthes herangezogenen Ushebti der 18. Dyn.; sie lautet hier:  "Der Stadtgott des NN möge hinter ihn und ihm gegenüber gestellt werden" (1). Möglicherweise liegt eine einmalige Variante der Formel vor auf einer Statue der Spätzeit (2), wo sie ebenfalls nur aus zwei Gliedern zu bestehen scheint: "Der Stadtgott des NN möge hinter ihn gestellt werden und angesichts seines Ka" (= vor ihn). Es fehlt hier der sonst folgende Ausdruck *m b^{c}ḥ. f.* Allerdings ist in diesem Falle, gerade wegen seiner Einmaligkeit, auch damit zu rechnen, dass der Schreiber oder Steinmetz die beiden fehlenden Wörter einfach vergessen hat. Jedenfalls lässt sich somit eine Reihe formelhafter Wendungen nachweisen aus ganz verschiedenen Zeiten, in denen das Zusammensein des Menschen mit einer göttlichen Macht derart bezeichnet wird, dass diese sich vor und hinter ihm befindet, d. h. ihn umgibt, ihn schützt. In diesen Kreis ordnet sich der "Vorläufer" der *nṯr–nwtj*–Formel ganz zwanglos ein. Er besteht ebenfalls aus zwei Gliedern, die die Präpositionen "vor" und "hinter" enthalten: "Der Stadtgott des NN, er möge hinter ihn und vor in gestellt werden". Nach Analogie der oben genannten Beispiele gleichartiger Formeln kann das vorausgenommene Subjekt von *dj.tw* dabei nur *nṯr nwtj* sein, wohingegen sich das Suffix *f* auf NN beziehen muss: "Der Stadtgott des NN möge hinter NN und vor ihn gestellt werden". Es ergibt sich also zunächst eine wohl notwendig der Auffassung Anthes entgegengesetzte Auflösung dieses Teils der Formel. Übrigens lässt sich auf eine inhaltlich, nicht formal verwandte Inschrift auf der Statue des Vezirs Chai hinweisen (3). Der Dargestellte wird

(1) Ayrton-Currelly-Weigall, *Abydos* III, Taf. 18, 3.

(2) Kairo WB 59 = *Journal d'Entrée* 36 975.

(3) 19. Dyn. Rückenpfeiler einer naophoren Statue; im Naos Amun und Mut dargestellt. Kairo *Cat. gén.* 42 165 (Legrain).

dem Schutz der Isis und Nephthys sowie des Götterpaares Amset und Hapi empfohlen: " Der Vezir, Richter, erste Prophet der Tochter des Re (= Maat), Chai. Gerechtfertigt seist du! Isis sei zu deiner Rechten, Majordomus Chai, der Gerechtfertigte! — Der Fürst und Graf, Stadtvorsteher und Vezir Chai, der Gerechtfertigte. Amset und Hapi seien dein Schutz (= hinter dir, *m šȝ.k*). Vezir Chai! — Der Vezir des Königs, Mund von Nechen, Prophet der Maat, Cai: Gerechtfertigt seist du! Nephthys sei zu deiner Linken, kgl. Herold Chai! ".

Jedenfalls wäre aus diesem Vorstellungs- und Formelkreis nur ein Glied in die saitische Formel übernommen worden, und zwar dasjenige, welches das Hinter-ihm-Sein bezeichnet. Es wäre nach Analogie der angeführten Beispiele dahin zu interpretieren, dass sich der Stadtgott hinter den Verstorbenen, bzw. Dargestellten zu seinem Schutz (1) begeben soll.

Den nächsten Teil übersetzt Anthes: " Angesichts seines (des Gottes) Kas, der vor ihm (dem Gott) steht ". In der ' Vorform ' lautet er: "Sein Ka soll vor ihm sein täglich". Auch hier liegt die Schwierigkeit wieder in der Beziehung der Suffixe. Mir sind zwei gleichgebaute Parallelen bekannt, die eine ziemlich sichere Interpretation gestatten. In einem Grab in el Amarna heisst es (2): " Lass mein Auge ihn (den König) sehen, meine Arme ihn preisen, mein Ohr seine Stimme hören, während sein Ka vor mir (*m bʿḥ.f*) ist ohne Aufhören ". Ferner ruft auf einer naophoren Statue der Dargestellte den Gott Ptah an (3): "O mein Herr Ptah... Mögest du mich vor dich stellen, während dein Ka vor mir ist und meine Augen deine Schönheit sehen!" In beiden Fällen soll sich der Ka des Gottes (bzw. des Königs) vor dem Menschen befinden. Daraus ergibt sich für die ' Vorform ' der Formel die Übersetzung: " Sein (des Gottes) Ka soll vor ihm (dem Menschen) sein alltäglich ", und für den entsprechenden Teil der Formel selbst: " ... angesichts seines (des Gottes) Ka, der vor ihm

(1) Das Wort *ḥr* hat ja als Präposition " hinter " oft auch den Sinn " schützend " ; vgl. auch die Götterbezeichnung *ḥrj* " Schützer ", WB III 10.

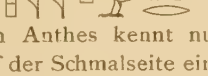
(2) Grab des Tutu; Maj Sandman, *Texts of the Time of Akhenaten*, S. 76.

(3) Berlin 2085 = *Ägypt. Inschr.* Berlin II S. 80; ramessidisch?

(dem Menschen) steht". Es bleibt jedenfalls Anthes' Übersetzung bestehen bis auf den Wechsel in der Beziehung des Suffixes *f* von *m b'ḥ.f* auf den NN. In der Deutung hat Anthes sicher recht: dieser Teil enthält die Bitte, an den Opferspeisen (= Ka) des Stadtgottes täglich teilzunehmen.

Der folgende Passus "Seinem Fuss soll nichts entgegengestellt und seinem Herzen nichts verwehrt werden" ist das Zitat einer Formel der Pyramidentexte (311 d = 314 d) und enthält den in Totentexten häufigen Wunsch, dass der Tote in seiner Bewegungsfreiheit nicht behindert und seine Wünsche ihm nicht abgeschlagen werden mögen. Bezeichnenderweise handelt es sich bei diesem Satz um einen gelegentlichen späteren Zusatz zur *nṯr–nwtj*–Formel, nicht um einen wirklichen Bestandteil.

So bleibt schliesslich noch das mehrdeutige Schlussglied: "Er ist der *'Iwnj*" (1). Das Wort *'Iwnj* ist zweifellos von *iwn* "Pfeiler, Säule" abzuleiten, wohl eine Nisbeform "der zum Pfeiler gehörige". Da sich die Formel fast ausschliesslich auf dem Rückenpfeiler von Statuen befindet (2), liegt es nahe, in dem Ausdruck *iwnj* eine Bezeichnung des Rückenpfeilers, bzw. der Statue mit Rückenpfeiler zu sehen. Zu übersetzen wäre dann: "Die Rückenpfeilerstatue ist der NN". Diese Worte haben den Zweck, die Identität des Dargestellten mit dem in der Formel Genannten zu beteuern. Darüber hinaus aber diente die Vieldeutigkeit des Ausdrucks *iwnj* dem Ägypter zweifellos zur Herstellung verschiedenster mythologischer Anspielungen und Bezeichnungen, wie sie auch die modernen Interpreten der Formel verfolgen. Aber das sind ganz sicher sekundäre Erweiterungen, Interpretationen, Möglichkeiten, die der Ägypter gern gelten gelassen hat, die für uns aber nicht als Ausgangspunkt der Deutung dienen dürfen. Solch eine Ausdeutung liegt anscheinend schon in dem Ushebti-Text vor, wo dieses Glied lautet: NN "NN ist der gerechtfertigte *'Iwnj*" (3). "Gerechtfertigter *'Iwnj*" kann sinn-

(1) Mit dem Zusatz: *ms' ḥrw* oder NN; die Statue Stockolm Nr. 86 hat die Var.:  NN "*'Iwnj* ist an der Stelle des NN".

(2) Auch Anthes kennt nur eine Ausnahme: Kairo *Cat. gén.* 42 241 (Legrain), auf der Schmalseite einer Stele, die die Rückseite einer Statuengruppe (Montemhets und seines Sohnes Nesptah) bildet.

(3) Ayrton-Currelly-Weigall, *Abydos* III, S. 41. Man könnte auch übersetzen: "Die Rückenpfeilerstatue ist der Gerechtfertigte, (nämlich) NN".

gemäss nur eine Bezeichnung des Osiris sein, der ja seinerseits in Heliopolis (*ʾJwnw*) zu dem dortigen *ʾIwn*-Pfeiler in Beziehung gesetzt war (Kees, *Götterglaube* S. 266). Die Bezeichnung *ʾIwnj* deutet damit die gesamte Osiris-Mond-Symbolik an. Natürlich steckt ebenso die Möglichkeit der Auslegung des Begriffes als "Heliopolitaner" darin. Nur sind das zweifellos gewollte und bewusste Auslegungen des Begriffes *îwnj*, nicht seine eigentliche Bedeutung, die allein seine Verwendung gerade in dieser Formel erklären kann. Denn dies ist in den Augen des Ägypters ein Vorteil, Vertiefung ihrer Wirksamkeit und Grund für ihre Verbreitung: die Viedeutigkeit der Formel bei kürzester Fassung.

Es ergibt sich als Übersetzung und zugleich Interpretation: "Der Stadtgott des NN möge hinter NN gestellt werden (zu seinem Schutz), angesichts seines (des Gottes) Ka (= Opferspeisen), der vor ihm (dem NN) ist", eine komplizierte Zusammenfügung einzelner Formelglieder, die dem Dargestellten Gegenwart und Schutz seines Stadtgottes sowie Teilnahme an dessen täglichem Opfer sichern sollten. Dabei würden wir aber sicher nach Ansicht des Ägypters den Sinn einengen, wenn wir nur auf dieser Interpretation bestünden. So hat sicher das Wort Ka nur den Nebensinn "Opferspeisen" und bezeichnet zweifellos zugleich den Gott selbst. Damit enthält auch diese Fassung noch den Inhalt der alten zweigliedrigen Formel, dass der Gott zugleich vor und hinter dem Genannten sich befinden soll. Andererseits liegt es aber auch durchaus im Bereich des Möglichen, dass die Ägypter selbst ihr eine abweichende Interpretation gegeben haben und zwar besonders dann, wenn sie zur Beschriftung naophorer Statuen diente. Legte man sie nämlich so aus, wie Anthes es tut, und übersetzte: "NN möge gestellt werden hinter seinen Stadtgott", dann bechreibt sie gleichsam das dargestellte Verhältnis zwischen Gott und Mensch; sie erhält dann zwar einen dem ursprünglichen entgegengesetzen Sinn (der Mensch als Schützer der Gottheit), drückt damit aber eben das aus, was die Statuengruppe plastisch darstellt. Ich halte, wie gesagt, diese Deutung durchaus für eine mögliche, wenn auch sekundäre Erscheinung. Ihre aus dem Totenkult stammenden Glieder (Vereinigung mit dem Ka), die Vieldeutigkeit des Wortes Ka, das seinerseits vielleicht noch an jene Vorstellung anklang, der Beziehungsreichtum des Wortes *îwnj*, das alles wird im Gedächtnis des Ägypters ja noch viel weiter reichende Assoziationen und Vorstellungen ausgelöst haben.

Es erhebt sich weiterhin die Frage: Ist die Formel für den Lebenden oder einen Verstorbenen bestimmt? Ihre Beantwortung wäre

indirekt gegeben, wenn sich nachweisen liesse, ob sie vorwiegend auf Grab- oder Tempelstatuen zu finden ist; denn die Errichtung einer Tempelstatue setzte keineswegs den Tod des Dargestellten voraus (1). Doch lässt sich dieser Nachweis nicht eindeutig führen. Was das Verhältnis zwischen Grab- und Tempelstatuen seit dem NR anlangt, so lässt sich bei aller Unsicherheit im Einzelnen doch sagen, dass es sich immer mehr zugunsten der letzteren verschiebt (2). Es ist auch darauf hinzuweisen, dass sich die Formel häufig auf naophoren Statuen findet, die ihrerseits in überwiegender Mehrzahl zu den Tempelstatuen gehören. So kann man rückschliessend wohl sagen, dass die Formel sich in erster Linie auf Tempelstatuen findet. Ihre Bedeutung lässt sie vor allem für diese Statuenart geeignet erscheinen. Die Bitte, in dauernder Gegenwart und im Schutz des Stadtgottes zu weilen, um an seinen Opfern teilzuhaben, hat ja vor allem bei den Statuen Sinn, die im Tempelhof aufgestellt waren und deren Lebenskraft eben von der Teilnahme am Gottesopfer abhing. Befragt man den Ursprung der Formel, bzw. ihrer Teile, so zeigt sich dagegen, dass diese Elemente aus dem Totenkult stammen Jene zweigliedrige Formel, die als formaler Vorläufer der *ntr–nwtj*-Formel zu gelten hat, ging ja ganz eindeutig auf Jenseitsvorstellungen zurück (Vereinigung mit dem Ka), und die früheste Form der 18. Dyn. fand sich auf einem Ushebti. Aber das ist gerade der charakteristische Wandel, der eingetreten ist: die Vereinigung, die Schutz und Lebenskraft sichert, soll nicht mit dem Ka, also einem postexistenten göttlichen Wesen vollzogen werden, sondern mit dem Stadtgott. Das bedeutet, dass die Möglichkeit einer höheren unzerstörbaren Existenz nicht mehr allein an die funeräre Verklärung des Bestatteten gebunden ist, sondern dass nun diese Möglichkeit für weite Kreise auch auf anderem Weg erreichbar werden kann.

So lässt sich aus Auftreten und Deutung der *ntr–nwtj*-Formel auf einen grundsätzlichen Wandel in der Auffassung vom ewigen Leben des Menschen schliessen. Seine Person erfährt eine vorher in diesem Sinne unbekannte Erhöhung, das Verhältnis zwischen dem Men-

(1) Kayser, a. a. O. S. 11. Deutlich auch *Urk.* IV 1047.

(2) Bosse, a. a. O. S. 35: "Dazu muss man allerdings bedenken, dass auch die meisten Statuen, die uns aus der Spätzeit erhalten sind, in den Tempeln von Göttern aufgestellt waren und nicht wie z. B. die Statuen des AR im Grab, dass also den Spätzeitstatuen eine ganz andere Bedeutung zukam als den meisten Statuen des AR und MR".

schen und dem Bezirk des Göttlichen muss sich grundlegend gewandelt haben.

Deutlicher noch wird diese Wandlung, wenn wir uns nun der zweiten neuen Erscheinung in diesem Vortstellungskreis zuwenden: der sog. 'naophoren' Statue. Es handelt sich dabei um den Typ eines Stehenden, Knieenden oder Hockenden, der eine Götterfigur, bisweilen in einem Naos eingeschlossen, vor sich hält. Der Typ ist seit der 18. Dyn. bekannt (1). Formal knüpft er an die seit dem MR begegnenden Königsfiguren an, die den König Opfer darbringend oder Gaben weihend zeigen (2). Solche Statuen Darbringender finden sich seit der 18. Dyn. auch von Privatleuten. Als dritte verwandte Kunstform gehören die Darstellungen des eine Stele vor sich haltenden ('Stelophor') dazu. Diese drei Gruppen bilden künstlerisch-formal eine geschlossene Typenreihe; inhaltlich sind sie klar voneinander zu scheiden. Uns beschäftigt hier nur die Gruppe, die ein Götterbild mit oder ohne Naos vor sich hält. Sie hat in der Königsplastik offenbar (und — wie ich glaube — mit gutem Grund) kein Vorbild (3), sondern es handelt sich wohl um eine Form, die sinngemäss in erster Linie für Privatleute geschaffen ist. Ihr innerlich verwandt sind jene Figuren von 'Prinzenerziehern', die eine Königsfigur vor sich halten (4). Denn in beiden Fällen trägt ein Mensch, genauer gesagt ein Privatmann, das höher geartete Wesen, sei es Gott oder König, vor sich, eine Zusammenstellung, die das altbekannte Verhältnis Gott–König, wie es sich in der Kunst von Chephren mit dem Falken bis herab zu Nektanebos vor der Hathorkuh immer wieder darstellt, genau umkehrt. Hier ist es anscheinend der Mensch, der die grössere "Mächtigkeit" besitzt und gleichsam schüt-

(1) Kayser, a. a. O. S. 26, Statue des Senmut, Kairo *Cat. gén.* 42 117 (Legrain).

(2) Bosse, a. a. O. S. 55.

(3) Königstatuen dieses Typs sind seltener, z. B. Merenptah mit Ptah, Kairo *Cat. gén.* 562 (Borchardt); Apries mit Ptah, ebenda 1052; Sethos II. mit Naos, ebenda 1239; Ramses VI. mit Amun, ebenda 42 153 (Legrain).

(4) Am bekanntesten die Statuen des Senmut mit der Prinzessin Nofrure, z. B. Kairo *Cat. gén.* 42 114, 42 115, 42 116 (Legrain); Berlin 2296 = *Prop. Kunstgeschichte* S. 334; ferner Minmose, Kairo *Cat. gén.* 638 (Borchardt); Bener-merut mit der Prinzessin Merit-Amun (ramess.), Kairo *Cat. gén.* 42 171 (Legrain); aus der Spätzeit Statue der Mut-sepi mit Königskind, Bosse, a. a. O. Taf. X b = Benson-Gourlay, *The Temple of Mut in Asher*, S. 360 f.

zend den Gott (bzw. König) hält, welche Umkehrung des Verhältnisses ebenso durch die Grössenverhältnisse ausgedrückt wird.

Tatsächlich erweisen die Inschriften, soweit sie auf die Darstellung Bezug nehmen, die Richtigkeit des zunächst verblüffenden Gedankens. Ihre Untersuchung durch Ranke (1) ergibt eindeutig, dass der Dargestellte den Schutz über die Gottheit ausübt, offensichtlich zu dem Zweck, nun auch auf den Schutz der Gottheit als Gegenleistung Anspruch zu erheben. Daher schlägt Ranke für die Statuen dieses Typs die passendere Bezeichnung " Schutzstatuen " vor. So heisst es beispielsweise auf einer Statue (2): " Ich habe mich hinter dich begeben, um den Leib zu schützen ", auf einer anderen: " NN hat seine Arme hinter dich gelegt zum Schutze. Möge dein Ka befehlen, dass ihm alles Nützliche vollzogen werde, wie er den Schutz hinter deiner Kapelle vollzieht ewiglich " (3). Deshalb fordert man nun auch von der Gottheit den entsprechenden Schutz: " Gib, dass sein (des Dargestellten) Schutz dein Schutz sei, sein Sitz (*nś.t*) dein Sitz..... Schütze ihn vor allem Bösen! Möge sein Haus niemals vergehen! " (4). " Ich habe dich mit meinen Armen umfasst, damit du mein Schutz seist! " (5).

Wo leitet sich diese neuartige Vorstellung her? Rankes Untersuchung ergibt eindeutig, das nicht an eine Übertragung des Horus–Osiris–Verhältnisses vom König auf den Privatmann zu denken ist. Der " geschützte " Gott ist keineswegs immer Osiris, nicht einmal in der Mehrzahl der Fälle, und der terminus tür " schützen " ist nicht *nḏ* (wie für den Schutz des Horus für Osiris), sondern *mkj*.

Wir können hier wie bei so vielen neuartigen Erscheinungen auf geistesgeschichtlichem Gebiet nur die Ansatzpunkte erkennen, den Umfang und die Ausdehnung der neuen Anschauungen und ihr Ziel, nicht aber ihren eigentlichen Beweggrund. Hypothetische Erklärungen, warum dies so gekommen sei, helfen nicht weiter. Es gilt zu konstatieren, d a s s es so ist und w i e es sich darstellt. Für die Erscheinung der Schutzstatuen, haben wir zwei Ansatzpunkte, die das Aufkommen und die geistigen Voraussetzungen einigermassen erhellen.

(1) Ranke, *Mitt. dtsch. Inst. Kairo* XII, 1943, S. 107 ff.

(2) Kairo *Cat. gén.* 672 (Borchardt).

(3) Naophor des Vatikan 1370 ; Tulli, *Miscellanea Gregoriana*, Rom 1941, S. 234 ff.

(4) Kairo *Cat. gén.* 1098 (Borchardt) mit Ergänzung der Inschrift bei Daressy, *Ann. Serv.* 22 S. 168.

(5) Vatikan 67, Turajeff, Ä. Z. 46 S. 74 ff.

Als erster sind jene schon erwähnten Statuen heranzuziehen, die einen ' Prinzenerzieher ' mit seinem königlichen Zögling darstellen, deren bekannteste Vertreter die Statuen Senmuts mit der Prinzessin Nofrure sind. Auch hier ist die Vorstellung offensichtlich die, dass der Mensch einen Schutz über das an sich höher geartete Wesen ausübt, dadurch seine eigene Macht und gehobene Stellung dartut und zugleich unausgesprochen die Forderung erhebt, späterhin den besonderen Schutz des Königs zu geniessen. Doch möchte ich in dieser Gruppe nicht eigentlich einen Vorläufer und Vorbild der Schutzstatuen sehen, als vielmehr eine parallele Erscheinung, die auf denselben Voraussetzungen beruht.

Wie hier das Verhältnis zwischen König und Mensch in einer für das NR bezeichnenden Art verschoben erscheint, so hat sich auch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gewandelt, und zwar ebenfalls in der Richtung, dass der Mensch von sich aus nicht nur ein direktes, sozusagen offizielles Verhältnis zur Gottheit überhaupt hat (wie es in ältester Zeit allein dem König zukam), sondern aufgrund dieser Tatsache selbst eine gewisse Heiligung der Person erfährt. Wie ursprünglich der König allein, selbst göttlichen Wesens, das Vorrecht genoss, mit der Gottheit verkehren zu dürfen, wie dann an seiner Stelle amtierende Priester damit zugleich eine Weihe der eigenen Person übernahmen, so erweitert sich nun abermals der Kreis derer, die mit der räumlichen Annäherung an die Gottheit, wie sie sich in der Tatsache der Tempelstatue ausdrückt, eine Erhöhung der eigenen Person erfahren bis zu jener, älteren Zeiten wahrscheinlich blasphemischen Vorstellung, dass der Mensch einen Schutz über die Gottheit ausüben könne!

Ich vermute, dass diese Vorstellung aus den Kreisen des Priestertums stammt. Zwar stellen die Schutzstatuen des NR nicht ausschliesslich, aber doch vorwiegend noch Priester dar (1). Dabei mag es sich so verhalten, dass die Tätigkeit, die der Priester am Gottesbild ausübte, als ' Schutz ' ausgelegt wurde und dieses Verhältnis dann vom Götterbild auf die Gottheit selbst übertragen wurde (2).

(1) Schutzstatuen nicht priesterlicher Personen im NR z. B. Kairo *Cat. gén.* 42 117 (Legrain) Senmut; ebenda 42 166 Vezir Chai; ebenda 42 169 Schreiber Amenmose; die beiden letzten ramessidisch.

(2) Vgl. Ranke, a. a. O. S. 110 Anm. 5, wo der Terminus " schützen " *mkj* auch für die Fürsorge der Priester für die Tempelstatuen angewandt erscheint.

Es gibt nun mehrere Inschriften, die eindeutig dartun, dass die Tätigkeit der Priester für die Götterbilder sie weit über menschliches Wesen heraushebt. Es wird kein Zufall sein, dass wir eines der frühesten inschriftlichen Zeugnisse für diese neue Haltung auf einer Statue des Prinzen Chaemwese, des Sohnes Ramses' II. haben, einer Persönlichkeit also, die einmal in ihrem Charakter als Priester (er war Hoherpriester von Memphis) der Gottheit nahe stand, zum anderen als königlicher Prinz gewisse königliche Vorrechte geltend machen konnte. Zudem haben wir es bei ihm ja offensichtlich mit einem Manne zu tun, der sich um die Hebung der memphitischen Kulte (z. B. des Apiskultes) nachhaltig bemüht hat und dessen Gedächtnis sich aus diesem Grunde noch in späteren Jahrhunderten lebendig erhalten hat. Auf der genannten Statue (Brit. Mus. 947, Abschr. W. B.) heisst es u. a.: "Der Prinz und Sem-Priester Chaemwese hütet das Ei des grossen Gackerers. Gedeiht es, so gedeiht der Prinz Chaemwese und umgekehrt (*ts phr*), lebt es, so lebt er; atmet es, so atmet er. O Osiris..... siehe, was der Prinz und Sem-Priester Chaemwese getan hat! Er hat dich gebildet als einen mit erhabener Gestalt. Er lebt für dich, Gott, lebe du für ihn!..... Er öffnet den Mund des Sokaris selbst; er schafft den Orion im Leib der Nut..... Er raubt die Arme deiner Feinde; du erglänzest durch ihn als Herr von *ts wrt*. Gib ihm Leben, Dauer, Heil und Bleiben in deinem Tempel; denn er ist dein Sohn, der dich schützt" . Gerade die Übertragung der priesterlichen Tätigkeit am Gottesbild auf die Gottheit selbst, die Heiligung des priesterlichen Menschen durch die Rolle, die er im Kult spielt, und die Gegenseitigkeit des Verhältnisses Priester–Gott, die auf Gleichartigkeit des Wesens zu basieren scheint, alle jene Vorstellungen also, deren Vorhandensein die Schutzstatue voraussetzt, liegen in der Inschrift dieser Statue ausgebildet vor (1). Hierher gehören auch die von Ranke a. a. O. S. 111 f. zitierten Inschriften, in denen gesagt wird, dass der Mensch die Gottheit, bzw. ihr Bild umarmt, eine Handlung, die sowohl im Sinne kultischer Verrichtungen, wie eines unmittelbaren dauernden Verhältnisses zwischen Gott und Mensch gedeutet werden kann. Deutlicher noch sagt ein heliopolitanischer Priester (2):

(1) In der 18. Dyn. finden wir noch ganz sachlich die Erwähnung dieser priesterlichen Tätigkeit z. B. bei dem Vezir User, *Urk.* IV 1031.

(2) Turajeff, J. E. A. IV S. 119 ff. Gunn. J. E. A. V S. 125 ff. Schutzstatue der späten Perser- oder frühen Ptolemäerzeit.

" Ich erhebe dein Bild mit meinen Armen. Gib, dass ich erhoben bin über deine Bürger. ". Der nahezu göttliche Charakter des Priesterdienst tuenden Menschen wird emphatisch betont auf den Statuen der ptolemäischen Gaustrategen und Propheten aus Tanis (1): " Ich bin dein (Amuns) Ebenbild, das aus dir hervorging, dein grosser (= ältester) Sohn, der tut, was du liebst... Ich bin der Träger deiner Statue, ich erhebe dein Bild wie die Maat. Ich lasse dir Jubel entstehen wie Thot. Meine Arme sind auf dir als (die des) Horus ". Ferner ebenda: " Er (der Dargestellte) ist Maat durch seine Reinheit, Horus durch seinen Schutz, Inmutef durch seine Reinigung "; oder (2): " Ich bin es, der die Türflügel des Himmels öffnet in Karnak, Inmutef, der die Reinigung vollzieht, die du liebst ". Es sei auch daran erinnert, dass die Übertragung von Götterrollen an Priester in Mysterienspielen diesen übermenschliche Qualität verlieh (3).

Wenn auch diese Texte dem ausgehenden NR und der Spätzeit entstammen, so darf man die in ihnen enthaltenen Anschauungen wohl bis in jene Zeit zurückversetzen, aus der die daraus resultierende künstlerische Form, die Schutzstatue, die sie notwendig voraussetzt, stammt. Es ist das ja keineswegs der einzige Fall, dass ein Anschauungswandel neue Ausdrucksformen hervorbringt, erklärende Texte aber erst einer späteren Zeit angehören.

Zusammengefasst möchte ich sagen, dass seit der 18. Dyn. der Mensch vor der Gottheit frei geworden ist, eine Heiligung der Person erfährt (4), die ihr unmittelbares Vorbild im Priestertum hat (5). Es ist ein göttliches Element im Menschen entdeckt und vor allem sind

(1) Kairo *Cat. gén.* 700 (Borchardt) = Montet. *Kemi* VII S. 141 ff.

(2) Ebenda 689 = Montet, a. a. O. S. 123 ff.

(3) Z. B. wird unter den Titeln des Hohenprieters von Memphis, P-schere-n-Ptah, genannt: " Erbfürst auf dem Throne des Geb, Cheriheb auf dem Throne des Thot "; Stele der Taimhotep, B. M. 147, Brugsch. *Thesaurus* S. 918 ff. Z. 7, ptol.; vgl. auch die oben genannte Statue des Prinzen Chaemwese, B. M. 947, wo es u. a. heisst: " Der Prinz, das Ebenbild (?) des Horus, der Sem-Priester an der Stelle des Inmutef ".

(4) Kayser, a. a. O. S. 26 spricht vom " Geltungsbedürfnis " und dem Bestreben des " Sich-rühmen-Wollens ", womit das Hervortreten der Persönlichkeit keineswegs erschöpfend bezeichnet ist.

(5) Deshalb scheint mir die königliche Schutzstatue eine ephemere Parallelerscheinung. Das Verhältnis Gott-König beruhte ja auf ganz anderen Anschauungen und wurde von dem hier betrachteten Wandel nicht berührt.

die Konsequenzen daraus gezogen worden (1). Auf der anderen Seite bedingt aber diese Erscheinung eine gewisse Herabwertung der Kultformen der Götter, ihre Annäherung an die menschliche Sphäre, vielleicht zugunsten reinerer Auffassung ihres göttlichen Wesens (2).

Weiterhin lässt sich die umschriebene Erscheinung verdeutlichen, wenn man ihr Verhältnis zum göttlichen Königtum betrachtet. Für die ältere Zeit (Ende AR und MR) gilt der Grundsatz, dass allein der König als besondere Gnadengabe einem Privatmann das Vorrecht gewähren kann, eine Statue im Tempel zu errichten, nicht sowohl als 'Denkmal' in unserem Sinne, als vielmehr als eine von der Bestattung unabhängige Form des ewigen Lebens und der Vergöttlichung. Die Formel dafür auf den Statuen lautet: "Gegeben aus der Gnade des Königs" (3). Dieser Vermerk begegnet auch im NR noch (4). Doch stammen die spätesten mir bekannten Beispiele von den Statuen der Amunpropheten der 22./23. Dyn., also aus einem Kreis, der es sich auch sonst angelegen sein liess, seine enge Verbundenheit mit dem Königtum in zahlreichen, oft schon archaistischen Wendungen zu betonen (5). Ein späteres Vorkommen ist mir nicht bekannt. Dagegen lesen wir bereits auf einer Statue des Senmut die Worte: "Gib dem Diener da Befehl, mir viele Statuen aus allerlei harten, kostbaren Steinen machen zu lassen für den Amuntempel in Karnak" (6), eine Stelle, die für die derzeitige Auffassung der königlichen Gnadengabe aufschlussreich ist.

(1) Der Gedanke von einem göttlichen Element im Menschen ist an sich alt. Das Herz gilt gemeinhin als der Teil im Menschen, der in verschiedener Weise zu verschiedenen Zeiten mit der Gottheit in unmittelbarer Beziehung steht; vgl. schon Pap. Prisse 16,7/8: "Das Herz ist es, das seinen Herrn zu einem Hörenden oder Nicht-Hörenden werden lässt. Leben, Heil und Gesundheit eines Mannes ist sein Herz". Ähnliche Einschätzung des Herzens im MR: Kairo, *Cat. gén.* 20 543 (Lange-Schäfer); Leiden V 4 — Sethe, *Lesestücke* S. 72; Griffith-Newberry, *El Bersheh* II 21, 5; Sint I 338, 350 = *Urk.* VII 66. Diese Gedanken sind weiter ausgeführt in meiner noch ungedruckten Arbeit, *Die biographischen Inschriften der ägypt. Spätzeit.*

(2) Zum Verhältnis zwischen Gotteswesen und Gotteserscheinung vgl. Bonnet, Ä. Z. 75 S. 40 ff.

(3) Kayser, a. a. O. S. 13. Dem widerspricht es im Grunde nicht, wenn die Gaufürsten des MR sich von sich aus Statuen im Tempel errichteten. Sie führten in diesem Sinne die Tradition der autonomen Feudalherren der Zwischenzeit fort; vgl. Kayser, a. a. O. S. 10.

(4) Kayser, a. a. O. S. 33. 49.

(5) Kairo *Cat. gén.* 42 208 (Legrain); Kairo WB 45; Kairo WB 63.

(6) Kairo *Cat. gén.* 42 114 Z. 9/10 (Legrain); Kayser, a. a. O. S. 32.

Wie sehr die Tempelstatue im NR ein Eigenleben bekommt und zwar ein Eigenleben, das sie über den Bezirk des Menschlichen heraushebt und als etwas Heiliges, beinahe als Kultgegenstand erscheinen lässt, zeigt schliesslich noch eine Funktion, die anders nicht zu erklären und als Folge der neuen, unmittelbaren Stellung des Menschen vor Gott zu verstehen ist. Ich meine z. B. jene Statuen des Rekrutenschreibers Amenophis, Sohnes des Hapu, aus der Zeit Amenophis III. im Karnaktempel (1). In ihren Inschriften empfiehlt der Dargestellte seine Statuen als " Mittler " (*whm*) zwischen den Menschen und der Gottheit. Er sagt: " Ihr Leute aus dem Süden und Norden, alle Augen, die die Sonne schauen, die ihr nach Theben gefahren kommt, um den Herrn der Götter anzuflehen, kommt zu mir! Ich melde, was ihr sagt, dem Amun von Karnak..... ", und auf der anderen: " Ihr Leute von Karnak, die ihr Amun sehen wollt, kommt zu mir! Denn ich bin ja der Mittler (*whm*) dieses Gottes! " Es gibt aus dieser Zeit mehrere solche ' Mittlerstatuen '. Merkwürdigerweise stammen die mir bekannten alle von Rekrutenschreibern. Hierher gehört die Statue des Men aus dem Muttempel von Karnak (2) und die des Raj anscheinend aus dem Isistempel von Koptos (3). Diese Statuen spielen nach Ausweis des Wortes *whm* " Herold, Mittler " vor der Gottheit dieselbe Rolle, die gewisse heilige Tiere vor ihren Ortsgöttern spielen, z. B. Apis als *whm* des Ptah, Mnevis als *whm* des Re (4). Das ist eine konsequente Folgerung aus der Tatsache, dass die Tempelstatue übermenschlichen, fast göttlichen Charakters ist. Dieselbe Funktion schreibt anscheinend die schon erwähnte Mutsepi ihrer Statue im Muttempel von Karnak zu, soweit die halb zerstörte Inschrift eine sichere Deutung zulässt (5). Und eine weitere Auswirkung dieses Gedankens liegt schliesslich in der ' wundertätigen ' Statue des Priesters Teos von Athribis (6) vor, der von sich selbst eine

(1) Legrain, *Ann. Serv.* 14 S. 18 ff. Zum Folgenden vgl. E. Otto, Ä. Z. 78 S. 32 ff.

(2) Benson-Gourlay, *The Temple of Mut in Asher*, S. 331 f.

(3) Kairo *Cat. gén.* 627 (Borchardt). Nach einen Zettel soll die Statue aus Abydos stammen, nach den Inschriften muss man wohl aber an den Isistempel von Koptos denken.

(4) E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte* (*Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* XIII), S. 25. 38.

(5) Benson-Gourlay, a. a. O. S. 360; 26. Dyn.

(6) Daressy, *Ann. Serv.* 18 S. 113 ff.; Zeit des Philipp Arrhidäus.

Statue mit Stele nach Art der des ' Horus auf den Krokodilen ' (1) an einer öffentlichen Strasse aufstellen liess und sich aufgrund ihrer Wirksamkeit den Beinamen *pꜣ šd* " der Retter " zulegte.

Alle diese Erscheinungen können nur verstanden werden, wenn man die grundsätzliche Veränderung in der Bedeutung der Tempelstatue seit dem NR berücksichtigt, die ihrerseits ein völlig neuartiges Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit voraussetzt.

Es wird nützlich sein, am Schluss nochmals die verschlungenen Gedankengänge und vielfältigen Ansatzpunkte zusammenzufassen. Seit der Auflösung des AR besteht die Sitte, dass der König einzelnen, besonders bevorzugten Personen eine Statue in dem Tempel eines Gottes stiftete, wodurch er dem Betreffenden nicht nur ein ' Denkmal ' seines Lebens und Tuns errichtete, sondern ihm zugleich die Möglichkeit einer Existenz in der Umgebung des Gottes und des Gottkönigs schuf als ein erhöhte Daseinsform, die nicht wie die durch rituelle Verklärung des Bestatteten erwirkte jenseitige Existenz den Tod voraussetzte. Seit der 18. Dyn. nachweisbar erfährt die Tempelstatue eine Erweiterung und Umdeutung ihres Wesens: Der Gedanke an die königliche Gnadengabe tritt zurück (allmähliches Verschwinden des Stiftungsvermerkes: Gegeben aus der Gnade des Königs), dafür treten Elemente auf, die uns auf eine Erhöhung der Person vor Gott von sich aus rückschliessen lassen: Die *nṯr–nwtj*–Formel, die das dauernde Zusammensein mit der Gottheit und Teilnahme an ihren Opfern gewährleisten soll und die nach ihren Bestandteilen und ihrem frühesten Vorkommen aus dem Totenkult stammt, also ihre Wirksamkeit aus jenem Bezirk entlehnt, in dem bisher die einzige Berührung zwischen der Sphäre des Menschlichen und Göttlichen im Sinne der Möglichkeit eines Übergangs stattfand, und die Schutzstatue, die — darüber hinausgehend — den Dargestellten als ein der Erscheinungsform der Gottheit gleich mächtiges Wesen zeigt und deren geistige Voraussetzungen aus Priesterkreisen stammen, von dort also, wo sich wiederum — wenigstens für einen gewissen Kreis — Göttliches und Menschliches berührte und mischte. Auf diesen Voraussetzungen beruht die seltenere Erscheinung der ' Mittlerstatue '. Es ist dabei beachtenswert, dass die neue Stellung des Menschen vor Gott nicht auf der Übernahme ursprünglich königlicher Vorrechte beruht,

(1) Lacau, *Monuments Piot* 25, S. 189. Lefebvre, *Bull. Inst. franç. arch. orient.* 30, S. 89.

dass vielmehr ein Anschauungswandel vorliegt, dem wahrscheinlich auch das Königtum seinerseits unterworfen war (1). Es wird natürlich auch hier so sein, dass diese Möglichkeit der Heiligung nicht schlagartig sich auf Privatleute aller Klassen erstreckte, sondern zunächst nur solche Personen betraf, die auf Grund ihrer sozialen Stellung vom König die Genehmigung zum Aufstellen einer Tempelstatue erhielten (vgl. die oben zitierte Inschrift einer Statue des Senmut) oder als Priester dem Gott nahe standen. Erst nach und nach wird die königliche Gnade als Voraussetzung mehr und mehr in den Hintergrund getreten sein und somit jenes unmittelbare Verhältnis zur Gottheit sich eingestellt haben, wie es besonders die oben genannten Inschriften der Spätzeit emphatisch betonen. Trotzdem reichen die Ansätze und geistigen Voraussetzungen zu dieser Entwicklung klärlich in die 18. Dyn. zurück.

Im Ganzen gesehen liegt also ein Anschauungswandel vor, der letzten Endes alle Anschauungen von "Heiligung" und "Postexistenz", ja die Auffassung vom Menschen überhaupt berührt. War früher Tod und Grab der zeitliche und räumliche Punkt, an dem Irdisches in Jenseitiges übergehen konnte, so tritt nun in dieser neuen 'Heiligung der Person', die ihre Form in der Tempelstatue findet, das Göttliche direkt in den Bezirk des Diesseits (2). Neben jener funerären Ewigkeitsvorstellung tut sich für den Ägypter eine neue, von der Düsternis des Todes nicht umschattete Ewigkeitshoffnung auf.

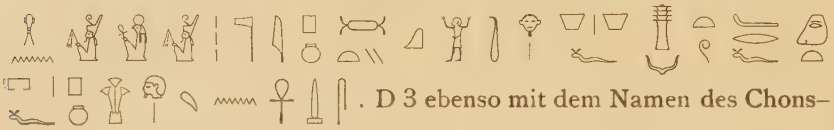
(1) Auch das Königtum der 18. Dyn. tritt in gewissem Sinne aus traditionellen Bindungen heraus und das Verhältnis Gott–König erliegt starken, von der Persönlichkeit des Königs bestimmten Wandlungen. Zeugnis dafür ist z. B. die ganz persönliche Haltung der Hatschepsut und Thutmosis' III. gegenüber Amun oder der persönliche Charakter in der Reform Amenophis' IV.; vgl. Kees, *Götterglaube* S. 370 ff. und ebenda S. 362 die Charakteristik Amenophis' III. Über die hier angedeuteten Zusammenhänge sagt Wolf, *Individuum und Gemeinschaft* (*Leipziger ägyptol. Stud.* Heft 1) S. 20: "Die natürliche Folge der Individualisierung des Königtums) ist, dass das Volk auf der anderen Seite seinen religiösen Halt nicht mehr im Königtum findet und es auf sich zurückverwiesen wird. Damit ist erstmalig der Einzelne der Gottheit unmittelbar gegenübergestellt, um sich mit ihr auseinanderzusetzen"; vgl. ferner ebenda S. 24.

(2) Daneben läuft natürlich die rituelle Bestattung und die Verklärung, sowie die Beigabe von Grabstatuen her, die freilich anscheinend seltener werden. Eine Rückwirkung der neuartigen Tempelstatue auf die Grabausstattung liegt vor, wenn wir Schutzstatuen als Grabstatuen finden, was freilich äusserst selten der Fall ist; vgl. Ranke, a, a. O. S. 108 Anm. 6; Kayser,

Nachtrag: Nach Abschluss dieser Arbeit wurde mir der 8. Band der Zeitschrift *Kêmi* (Paris 1946) bekannt, in dem Montet auf S. 29 ff. eine Anzahl interessanter Inschriften der Spätzeit aus Tanis veröffentlicht. Darunter befinden sich Inschriften auf den Statuen von zwei spätptolemäischen Gaustrategen (D 87 und D 88 von Pen-merit, D 3 von Pi-chaas), die in unseren Gedankenbereich gehören und die in dem Aufsatz entwickelten Gedanken bestens stützen und

---

a a. O. S. 26. Weitaus stärker ist der Einfluss, den die Vorstellungen um die funeräre Verklärung auf die Vorstellungswelt um die Tempelstatue ausüben. Schon oben war gezeigt, dass einzelne Elemente der *nṯr-nwỉ*-Formel aus dem Totenkult stammen. Dieselbe Einwirkung zeigen weiterhin Inschriften auf Schutzstatuen recht deutlich, z. B. auf der Basis der Statue B. M. 51 b, 19. Dyn. (Abschrift WB), die nach der Inschrift aus dem Osiristempel von Abydos stammt: "O meine Statue! Du bist gegenüber der Herren der Nekropole. Mache dich zum Erinnerer meines Namens im Tempel des Herrn von Thinis! Du bist für mich als (mein) Schutz; du bist mein wahrer Leib... O mein Bild! Du bist dauernd für meinen Namen. Dich liebt jederman. Dir opfern die Menschen, indem ihre Arme heilige Lebenssträusse tragen. Man spendet dir kühles Wasser und Weihrauch in den Fällen deines Herrn (d. h. wenn man dem Gott opfert). Dann kommt die Seele im Lauf und empfängt die Brote mit dir!" Ähnlich lautet die Inschrift auf dem Rückenpfeiler der Schutzstatue Kairo *Cat. gén.* 606 (Borchardt), 19. Dyn. aus Saqqara, vgl. Anthes, Ä. Z. 73 S. 96: "O meine Statue! Du bist an der Stätte der Wahrheit neben dem Herrn der Götter. Mache dich zum Erinnerer meines Namens neben Wennofer! Bezeuge (?), dass ich mein Alter verbrachte (?) als Beschützer, indem ich mich hinter Osiris begebe...". Man muss wohl an einen Osiristempel denken; der Dargestellte hält eine Osirisfigur vor sich. Das erklärt die Nennung des Wennofer und des Osiris im Text hinlänglich. Es liegt kein Grund vor, die Statue deswegen als Grabstatue anzusprechen, vgl. Ranke, a. a. O. S. 108 Anm. 6. Wie stark funeräre Vorstellungen sich der Tempelstatue bemächtigen können, lehrt die schon oben genannte Statue Kairo *Cat. gén.* 42 165 (Legrain). Sie stammt aus der "Cachette" von Karnak, war also sicher im Vorhof des Karnaktempels aufgestellt. Der Dargestellte hält vor sich einen Naos mit Amun und Mut, also ein klares Beispiel der Schutzstatue als Tempelstatue. Dagegen passt die Beschriftung eigentlich nur für eine Grabstatue: Der Dargestellte wird dem Schutz der Isis und Nephthys und des Götterpaares Amset und Hapi anempfohlen und erhält das Epitheton "der Gerechtfertigte", bzw. wird angeredet: "Du seist gerechtfertigt!". Letzten Endes ist das Eindringen derartiger Elemente in den Bereich der Tempelstatue durchaus sinnvoll: Ermöglichte und gewährleistete sie doch dem Ägypter des NR und der Spätzeit unvergängliches Leben in der Gegenwart Gottes durch Teilnahme an seinen Opfern, diente also der Erreichung desselben Zieles, das eine ältere Zeit in der Existenz der Grabstatue verwirklicht wähnte.

weiterführen. Auf allen drei Statuen findet sich — und zwar auf dem Rückenpfeiler — eine Formel, die den Dargestellten dem Schutz des Gottes oder der Götter empfiehlt, deren Abbild er trägt. Sie lautet: D 87: "Der Herr von Mesen, der hoch auf seinen (des Mannes) Armen steht und sich mit ihm vereinigt, übe seinen Schutz hinter ihm aus in Leben, Heil und Gesundheit" . D 88 "Der Schutz dieser Götter Amun, Horus und Thot, die hoch auf seinen Armen stehen und sich mit ihm vereinigen vor diesem seinem Hause, sei hinter ihm in Leben, Heil und Gesundheit"  . D 3 ebenso mit dem Namen des Chons-Kindes und ohne die Worte: "Vor diesem seinem Hause".

Damit wird der Charakter der naophoren Statuen als 'Schutzstatuen', wie Ranke ihn erschloss, erneut bewiesen, und zwar sowohl im Sinne des Schutzes über die Gottheit wie des Schutzes, den dafür die Gottheit über den Menschen ausüben soll. Die Fassung auf D 87 zeigt eindeutig, dass es in der Formel die Gottheit ist, die schützt. Die Vorstellung von der Vereinigung von Mensch und Gott, die die *ntr–nwtj*-Formel ausdrückte, erhält hier eine einfache Fassung in dem Zusatz: "... der sich mit ihm vereinigt". Auf D 88 beziehen sich die Worte "vor diesem seinem Hause" offenbar auf eine Gedächtniskapelle, die der Dargestellte im Tempelbezirk errichtete, wie die Fundumstände dartun (s. Karte a. a. O. S. 34; vgl. Inschr. D 88, 8). Man möchte meinen, die hier dreimal belegte Formel, für die ich andere Beispiele nicht kenne, sei eine Neuschöpfung, um die Beziehung zwischen Statuentyp (Schutzstatue) und Beschriftung in der zeitgenössischen Auffassung herzustellen, die offenbar zwischen der *ntr–nwtj*-Formel und der Schutzstatue anfänglich nicht bestand, gleichsam also das Ergebnis aus dem Zusammentreffen zweier Vorstellungsreihen, die ausgedrückt sind in der *ntr–nwtj*-Formel, die die Vereinigung mit der Gottheit gewährleisten sollte, und im Typ der Schutzstatue, in dem der Gedanke des gegenseitigen Schutzes von Gott und Mensch Form fand.

Egyptian Bibliography *

(Jan. 1, 1939 — Dec 31, 1947)

Walter FEDERN – New York

This bibliography does not contain papyrological material.

AAA = Annals of Archaeology and Anthropology; ACF = Annuaire du Collège de France; AcO = Acta Orientalia; Aeg = Aegyptus; AfO = Archiv für Orientforschung; AJA = American Journal of Archaeology; AJSL = American Journal of Semitic Languages and Literatures; Ant = Antiquity; APAW = Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse; ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; BIE = Bulletin de l'Institut d'Égypte; BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; BMFA = Bulletin of the Museum of Fine Arts (Boston); BMMA = Bulletin of the Metropolitan Museum of Art (New York); BMRAH = Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, 3me série; BO = Bibliotheca Orientalis; BSRAA = Bulletin de la Société Royale d'Archéologie-Alexandrie; ChrE = Chronique d'Égypte; CRAIBL = Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances; CS = Ciba Symposia; DLZ = Deutsche Literaturzeitung; FERE = Fondation Égyptologique Reine Élisabeth; FF = Forschungen und Fortschritte; GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen; IFAO = Institut Français d'Archéologie Orientale (du Caire); ILN = Illustrated London News; JAOS = Journal of the American Oriental Society; JEA = Journal of Egyptian Archaeology; JEOL = Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Gezelschap "Ex Oriente Lux"; JNES = Journal of Near Eastern Studies; JSav = Journal des Savants; JWAG = Journal of the Walters Art Gallery (Bal-

* Anmerkung der Schriftleitung. Mit diesem ersten Beitrag beginnt eine Zusammenstellung der ägyptologischen Veröffentlichungen während der Kriegs- und Nachkriegszeit, die von Dr Federn vor 2 Jahren auf ausdrückliches Ersuchen der Schriftleitung übernommen worden ist. Sie wird in den nächsten Fortsetzungen die etwa 1600 Titel von Artikeln und etwa 300 der Besprechungen umfassen. Am Schluss wird ein Index zum Ganzem beigegeben werden. Die Schriftleitung spricht dem Verfasser für die unsagbar mühevolle Arbeit, die nur mit viel Zeitverlust in Bibliotheken, ständiger Kontrolle der Angaben und grosser Hingabe durchzuführen war, auch im Namen der Ägyptologen den herzlichsten Dank dafür aus. Wir hoffen nachher eine jährliche ägyptologische Bibliographie bieten zu können.

timore); MDIÄA = Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo; MMA = Metropolitan Museum of Art; MP = Monuments Piot; Nat = Nature; OIP = Oriental Institute Publications; OLZ = Orientalistische Literaturzeitung; OM = Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. Nieuwe Reeks; Or = Orientalia; PhW = Philologische Wochenschrift; PWRE = Pauly-Wissowa's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft; RAr = Revue Archéologique, 6e série; RB = Revue Biblique; RE = Revue d'Égyptologie; RHR = Revue de l'Histoire des Religions; SBAW = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse; UCPSP = University of California Publications in Semitic Philology; VDI = Vestnik Drevnei Istorii (Revue d'histoire ancienne); WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes; ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde; ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

a) Books

1. The Adler Papyri. The Greek texts ed. by E. N. Adler, J. G. Tait, F. Heichelheim, the Demotic texts by F. Ll. Griffith. VIII-118 p. 16 pl. London 1939. Oxford University Press. (p. 63-118: Demotic Papyri from Gebelên).
2. Akmar, E. A., Les bandelettes de momie du Musée Victoria à Upsala et le Livre des Morts. IV. 90 p. 5 pl. Uppsala 1939. Almqvist.
3. Albright, W. F., From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process. XI-363 p. Baltimore 1940. The Johns Hopkins Press.
4. Anthes, R., Meisterwerke ägyptischer Plastik. (Die Sammlung Parthenon. N. F.). 4 p. 40 pl. (+ 2 on covers). Berlin 1941. Günther.
5. Asselberghs, H., Beeldende Kunst in oud-Egypte (mede beschouwd in verband met middelen en techniek). (Encyclopaedie in monografieën. Afd. Kunst (Sa) No. 5/6). 112 p. 40 pl. Den Haag 1942 (2. ed. 1943). Servire.
6. Bacchi, E., Il rituale di Amenhotpe I. (Pubblic. Egittol. del R. Museo di Torino, 6). 2-92 p. 14 pl. Torino 1942. Petrini.
7. Bachatly, C., Bibliographie de la préhistoire égyptienne (1869-1938). (Public. Soc. Roy. de Géogr. d'Égypte). X-77 p. Le Caire 1942. Impr. IFAO.
8. Ball, J., Egypt in the Classical Geographers. (Survey of Egypt). VI-203 p. 18 fig. 9 pl. Cairo 1942. Government Press, Bulâq.
9. Balodis, F., Egypten. Pyramidernas och mysteriernas land. (Transl. by W. Frey). 254 p. 33 pl. Stockholm 1943. Geber.
10. Baumgartel, E. J., The Cultures of Prehistoric Egypt. XI-122 p. 50 fig. 13 pl. London 1947. Oxford University Press.
11. Bayoumi, A., Autour du Champ des Souchets et du Champ d'Offrandes. Le Caire 1941.

12. Bissing, F. W. von, Die Baugeschichte des südlichen Tempels von Buhen (bei Wadi Halfa). (SBAW 1942, 9). 52 p. 4 fig. 4 pl. München 1942. Beck.
13. — Der Fussboden aus dem Palaste des Königs Amenophis IV. zu El Hawata im Museum zu Kairo. 47 p. 4 fig. 14 pl. (6 col.). München 1941. Bruckmann.
14. — Zeit und Herkunft der in Cerveteri gefundenen Gefässe aus ägyptischer Fayence und glasiertem Ton. (SBAW 1941, II, 7). 117 p. 8 pl. München 1941. Beck.
15. Bleeker, C. J., De overwinning op den dood naar oud-Egyptisch geloof. 80 p. 8 pl. Den Haag 1942. Servire.
16. Bolkestein, H., Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Alterum: ein Beitrag zum Problem 'Moral und Gesellschaft'. XVI-492 p. Utrecht 1939. Oosthoek.
17. Boreux, C., La sculpture égyptienne au Musée du Louvre. 16 p. 42 pl. Paris 1939. Librairie des arts décoratifs (Calavas).
18. Bossert, H. T., Asia. VIII-184 p. Istanbul 1946, Liter. Fak. Univ. Istanbul. Forschungsinst. f. altvorderasiat. Kulturen.
19. Botti, G., Testi demotici. I. (Museo Civico di Bologna – Museo Archeologico di Firenze – Museo Nazionale di Napoli). Pubblic. dell'Istituto di Papirologia «G. Vitelli» de la R. Università di Firenze. VIII-127 p. 14 pl. Firenze 1941. Ariani.
20. Brandt, C. D. J. – Kernkamp-Muyderman, J., Opkomst en ondergang der antieke cultuur. (In 2 voll.) 521 p. 86 fig. Den Haag 1941 Servire (A translation of: Breasted, J. H., Ancient Times. A History of the Ancient World).
21. Breasted, C., Pioneer to the Past; the Story of James Henry Breasted, archaeologist, told by his son. X-436 p. 1 pl. 1 map. New York 1943. Scribner.
22. Breccia, E., Faraoni senza pace. (Nuova Collezione 9). IX-259 p. 35 pl. (1 col.). Napoli 1940. Loffredo.

22a. Brundage, B. C., Notes on Some Blocks from the Excavation of Medinet Habu. (Part of Dissertation). 8 p. 5 fig. Chicago 1939. Private Edition.

22b. Brunner, H., Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf. (Ägyptologische Forschungen, 13). 210 p. Glückstadt 1944. Augustin.

23. Bruyère, B., Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935). III. Le village, les décharges publiques, la station de repos du col de la Vallée des Rois. (Fouilles IFAO, 16). 284 p. 213 fig. 45 pl. Le Caire 1939. Impr. IFAO.
24. de Buck, A., The Egyptian Coffin Texts. III. Texts of Spells 164-267. (OIP 64). XVI-400 p. Chicago 1947. University of Chicago Press.

24a. — Egyptisch Leesboek. VIII-112 p. Leiden 1941. Nederlandsch Instituut voor het Nabije Oosten.

25. — Egyptische Grammatica. 2-66 p. (interleaved). Leiden 1941. Nederlandsch Instituut voor het Nabije Oosten. – 2nd, enlarged ed.: XII-120 p. Leiden 1944 (ibidem).
26. — De Godsdienstige opvatting van den slaap, inzonderheid in het Oude Egypte. (Meded. en Verh. No. 4 van het Vooraziatisch-egyptisch Ge-

zelschap " Ex Oriente Lux "). 32 p. 8 fig. 2 pl. Leiden 1939. Brill (2 printings).

27. Burg, H., Minor Art of Early Periods from 3000 B. C. – 1200 A. D. 27 p. 50 fig. on 24 pl. Leiden 1939. Brill (fig. 5-11 : Egyptian).

27a. Burton-Brown, T., Studies in Third Millennium History. 120 p. 9 fig. 3 pl. London 1946. Luzac.

28. Byvanck, A. W., De Kunst der Oudheid. I. XII-486 p. 80 fig. 80 pl. 4 maps. Leiden 1946. Brill. (2 ed.: XIII-486 p. 84 pl. 1947).

28a. Caminos, R. A., Osorkon's Annals. Being a Translation of, and a Philological Commentary on, the Hieroglyphic Texts Inscribed on the Bubastite Gate in the Great Temple of Amun at Karnak. (Part of Dissertation). 9 p. Chicago 1947.

29. Capart, J., L'art égyptien. II. Partie. Choix de documents. II. La statuaire. – III. Les arts graphiques. – Les arts mineurs. 45, 45, 49 p. 200, 200, 200 pl. Bruxelles 1942, 1942, 1947. Vromant.

30. — La beauté égyptienne. Anthologie. (Collection Lebègue, 10) 82 p. 1 pl. Bruxelles 1942 (2nd ed. 1943). Office de Publicité.

31. — Bulletin critique des religions de l'Égypte. 1904-1909. Avec une liste des publications de M. Jean Capart (1896-1938) et Index du Bulletin critique 1904-1909 composé par J. Janssen. XXXV-400 p. Leiden 1939. Brill.

32. — Un conte que Schéhérazade n'a pas connu. 14 p. Bruxelles 1946. (Repr. from : Revue des conférences françaises en Orient, 9 [1945].).

33. — Fouilles en Égypte. Impressions et souvenirs. Elkab. 182 p. 80 fig. 1 map. Bruxelles 1946. FERE.

34. — Je lis les hiéroglyphes (Collection Lebègue, 74) 107 p. 1 pl. Bruxelles 1946. Office de Publicité.

35. — Le message de la vieille Égypte. (Collection Lebègue, 1) 84 p. 1 pl. Bruxelles 1941. Office de Publicité.

36. — Le paysage et les scènes de genre dans l'art égyptien. (Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique. Conférences 1940-1941). 48 p. 56 fig. Bruxelles 1942. Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique.

37. — Quelques observations sur la déesse d'El-Kab. 15 p. Bruxelles 1946. FERE.

38. — Un roman vécu il y a vingt-cinq siècles, d'après un papyrus égyptien de l'époque, suivi de Une cause celèbre à Thèbes au XIIe siècle avant Jésus-Christ. Adaption par J. Capart. 2nd, enl. ed. 180 p. Bruxelles 1941. Vromant.

39. — Schoonheidsschatten uit Oud-Egypte. 16 p. 32 pl. Diest 1942. " Pro Arte ".

40. — Visions de l'Égypte ancienne. Six causeries radiophoniques. 79 p. Bruxelles 1940. FERE.

41. Capart, J. - Gardiner, A. H., Le Papyrus Léopold II aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles et le Papyrus Amherst à la Pierpont Morgan Library de New York. 8 p. 1 fig. 8 pl. New York City 1939. Pierpont Morgan Library. Bruxelles 1939. Mus. R. d'Art.

42. Capart, J. - Werbrouck, M. - Bille-De Mot, E. - Taupin, J. M. - Gilbert, P., Tout-Ankh-Amon. X-211 p. 59 pl (7 col.).

Bruxelles 1943. Vromant. — Dutch ed., transl. by B. Lindekens: x-232 p. Brussel 1944. Manteau.

43. Černý, J., Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh. 4. (No. 242-339). (Documents de Fouilles IFAO, 6). 26 p. 33 pl. Le Caire 1939. Impr. IFAO.

44. — Late Ramesside Letters. (Bibliotheca Aegyptiaca IX). xxvi-155 p. Bruxelles 1939. FERE.

45. Chaîne, M., Notions de langue égyptienne. II. Langue du Nouvel Empire. Le néo-égyptien, ses rapports avec le moyen égyptien et les dialectes coptes. lxii-408 p. Paris 1942. Geuthner.

46. — Le verbe copte. Sa conjugaison dans ses rapports avec l'égyptien. xiv-101 p. Paris 1945. Geuthner.

47. Chassinat, E., Le Mammisi d'Edfou. (Mém. IFAO 16) II. Fasc. xx-33 p. 23 pl. Le Caire 1939. Impr. IFAO.

48. — Le temple de Dendara. Tome 5e, 2e fasc.: planches. 135 pl. Le Caire 1947. Impr. IFAO.

49. Chevrier, H. - Drioton, É., Le temple reposoir de Séti II à Karnak. 58 p. 6 pl. 11 double pl. in fol. Le Caire 1940. Imprimerie Nationale.

50. Choisy, A., Histoire de l'architecture. 2nd ed. vol. 1. 512 p. 408 fig. Paris 1943. Baranger. (p. 19-73: L'Égypte).

51. Cramer, M., Die Totenklage bei den Kopten. Mit Hinweisen auf die Totenklage im alten Orient überhaupt. (Sitz. Ber. Ak. Wiss. Wien, 219, 2). 105 p. 15 pl. Wien 1941. Hölder.

52. Davies, N. de G., The Tomb of Rekh-mi-Rēʿ at Thebes. (Public. MMA Eg. Exped., 11). 2 voll. ix-118 p. 9 fig. 6 pl., viii p. 117 pl. New York 1943. MMA.

53. — The Tomb of the Vizier Ramose. x-48 p. 57 pl. London 1941. Egypt Exploration Society.

54. Delpech-Laborie, J., Antiquités égyptiennes. (Ville de Limoges. Musée Municipal de l'Évêché. Departement des Antiquités égyptiennes. Guide-Catalogue sommaire. Salle Périchon-Bey). 64 p. 10 pl. Limoges 1939. Musée Municipal de l'Évêché.

55. Demel, H. von, Ägyptische Kunst. (Wolfrum-Bücher Nr. 7). 29 p. 40 pl. (8 col.). Wien 1947. Wolfrum.

55a. — Eine Statuette der Göttin Anukis. (Jahrbuch der Kunsthist. Sammlungen in Wien, Sonderheft Nr. 113). 6 p. 7 fig. Wien 1939. Schroll. (Repr. from Jahrbuch Kunsth. Samml. Wien, N. F. 12 [1938] p. 1-6).

56. Desroches, C., L'art égyptien au Musée du Louvre. 32 p. 64 fig. Paris 1941. Floury.

57. Desroches-Noblecourt, C., Le style égyptien. (Collection Arts, Styles et Techniques). 220 p. 9 fig. 64 pl. Paris 1946. Larousse.

58. Detroit Institute of Arts. An Exhibition of Small Bronzes of the Ancient World. March 23 through April 20, 1947. 48 p., incl. 36 pl., + 2 fig. on covers. (Detroit 1947). Detroit Institute of Arts (p. 6-7, 17-21 (5 pl.): Egyptian).

58a. Diáz Gonzáles, J., El papiro quirurgico de Edwin Smith. Roma 1946. Bardi.

59. Donadoni, S., La civiltà egiziana. (Biblioteca storica Principato, 20). 248 p. 6 pl. Messina 1940. Principato.
60. Drioton, É., La Chanson des Quatre Vents. 12 p. 1 fig. Le Caire 1942. Éditions de la Revue du Caire.
60a. — Les fêtes égyptiennes. 26 p. Le Caire 1944. Éditions de la Revue du Caire.
61. — Le Musée Égyptien. 14 p. in French, 18 p. in Arabic, 16 pl. Le Caire 1939. Service des Antiquités de l'Égypte.
62. — Le nationalisme au temps des pharaons. 14 p. Le Caire 1943. Édition de la Revue du Caire.
62a. — La place de Gaston Maspero dans l'égyptologie. 9 p. Le Caire 1946. Éditions de la Revue du Caire.
63. — La religion égyptienne dans ses grandes lignes. 34 p. Le Caire 1945. Éditions de la Revue du Caire.
64. — Le Sphinx et les Pyramides de Giza. 10 p. in French, 12 p. in Arabic, 8 pl. Le Caire 1939. Services des Antiquités de l'Égypte.
65. — Le temple égyptien. 14 p. Le Caire 1942. Éditions de la Revue du Caire.
66. — Le théâtre égyptien. 115 p. Le Caire 1942. Éditions de la Revue du Caire.
67. — Visite à Thèbes. 22 p. in French, 28 p. in Arabic, 24 pl. Le Caire 1939. Service des Antiquités de l'Égypte.
68. Drioton, É. – Lauer, J.-P., Sakkarah. The Monuments of Zoser. 47 p. (23 in French, 23 in English, on opposite pages, numbered in duplicate), 48 pl. (+ 2 fig. on covers). Le Caire 1939. Impr. IFAO.
69. Drioton, É. – Vandier, J., Les peuples de l'Orient Méditerranéen. II. L'Égypte. (« Clio ». Introduction aux études historiques. I, 2). 2nd ed. XLIV-673 p. Paris 1946. Presses Universitaires de France (1. ed. 1938).
69a. Dubois-Richard, P., Essai sur les gouvernements de l'Égypte. (Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, 46). X-196 p. Le Caire 1941. Impr. IFAO.
70. Dunand, M., Fouilles de Byblos, I. 1926-1932. Texte. (République Libanaise. Direction de l'Instruction publique et des Beaux-Arts. Études et Documents d'Archéologie. I.). VIII-457 p. 320 fig. Paris 1939. Geuthner.
71. Dunbar, J. H., The Rock Pictures of Lower Nubia. (Mission Archéologique de Nubie). Cairo 1941. Muséé des Antiquités.
72. Ebbell, B., Die altägyptische Chirurgie. Die chirurgischen Abschnitte der Papyrus E. Smith und Papyrus Ebers, übersetzt und mit Erläuterungen versehen. (Skrifter utg. av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1939, 2). 92 p. Oslo 1939. Dybwad.
73. Edwards, I. E. S., British Museum. Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. Part VIII. II-58 p. 50 pl. London 1939. British Museum.
74. The Egyptian Museum, Cairo. A Brief Description of the Principal Monuments. 1-168-79-XXII p. 2 plans. Cairo 1946. Government Press.
75. Emery, W. B. – Saad, Z. Y., Excavations at Saqqara 1937-1938: Ḥor-Aḥa. 3-112 p. 51 (+ 92) fig. 23 pl. Cairo 1939. Government Press, Bulâq.

76. Engberg, R. M., The Hyksos Reconsidered. (Studies in Ancient Oriental Civilisation, 18). xi-50 p. Chicago 1939. University of Chicago Press.
77. Engelbach, R., Introduction to Egyptian Archaeology with Special Reference to the Egyptian Museum, Cairo. xi-346 p. 47 fig. 28 pl. 1 map 2 plans. Cairo 1946. Impr. IFAO.
78. Engnell, I., Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. (Diss.) xvi-249 p. Uppsala 1943. Almqvist.
79. Enking, R., Der Apis-Altar Johann Melchior Dinglingers. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung des Abendlandes mit dem alten Ägypten. (Leipziger Ägyptologische Studien, 11). 89 p. 33 pl. Glückstadt 1939. Augustin.
80. The Epigraphic Survey. Festival Scenes of Ramses III (Medinet Habu - IV). (OIP 51) xii p. 57 pl. (8 col.) 1 plan. Chicago 1940. University of Chicago Press.
81. Erichsen, W., Demotische Lesestücke. II. Urkunden der Ptolemäerzeit. 1. Texte. 2. Glossar. xiv-193 p., iv-237 p. Leipzig 1939, 1940. Hinrichs.
82. — Demotische Orakelfragen. (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab. Hist.-filol. Meddel. XXVIII, 3). 19 p. 6 fig. Kopenhagen 1942. Munksgaard.
83. — Ein demotischer Ehevertrag aus Elephantine. (APAW 1939, 8). 18 p. 1 pl. Berlin 1939. de Gruyter.
84. — Processen i Siut. Et Kulturbillede fra det Ptolemaeiske Aegypten (Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, udg. av det Filol.-hist. Samfund, Nr. 197). 66 p. København 1945. Branner.
85. Erman, A., L'Égypte des pharaons. Transl. by H. Wild. (Bibliothèque historique). 302 p. 57 fig. 32 pl. 1 map. Paris 1939. Payot.
86. Erman, A. - Grapow, H. (- Erichsen, W.), Wörterbuch der aegyptischen Sprache. Die Belegstellen. II. Band, 7. u. 8. Heft (p. 577-672, 673-767). Leipzig 1939, 1940. Hinrichs.
87. Esch, H. J. von der, Weenak - die Karawane ruft; auf verschollenen Pfaden durch Ägyptens Wüsten. 303 p. 118 ill. 9 maps. Leipzig 1941 (2. and 3. ed.: 1943). Brockhaus.
88. Fakhry, A., The Egyptian Deserts: - Bahria Oasis. I. xii-182 p. 121 fig. 62 pl. (3 col.). Cairo 1942. Government Press, Bulâq.
89. — The Egyptian Deserts: - Siwa Oasis. Its History and Antiquities. xii-185 p. 48 fig. 34 pl. Cairo 1944. Government Press, Bulâq.
89a. — Recent Explorations in the Oases of the Western Desert. With a chapter by É. Drioton. vii-277 p. 44 fig. 67 pl. Cairo 1942. Impr. IFAO (Repr. from ASAE 38, 39, 40).
90. Fedden, R., The Land of Egypt. viii-120 p. 81 pl. London 1939. Batsford.
91. Finegan, J., Light from the Ancient Past. The Archeological Background of the Hebrew-Christian Religion. xxxiv-500 p. 112 pl. 6 maps 4 plans. Princeton 1946. Princeton University Press.
92. Firchow, O., Studien zu den Pyramiden-Anlagen der 12. Dynastie. (Diss. Göttingen). Hamburg 1942.
93. Forbes, R. J., Ambacht en wetenschap in het oude Nabije Oosten. (Inaugural Lecture). 46 p. Leiden 1947. Brill.

93a. — Bibliographia antiqua. Philosophia naturalis. I. - Mijnbouw en Geologie. - A. D. 1939. nos. 1-612. II. - Metallurgie. - A. D. 1939. nos. 613-4130. III. - Bouwmaterialen. - A. D. 193', nos. 4131-4423. IV. - Aardewerk, Faience, Glas, Glazuur, Siersteenen. - A. D. 1939. nos. 4424-4895. Leiden 1940, 1942, 1944, 1944. Nederlandsch Instituut voor het Nabije Oosten

94. — Wetenschap en techniek in de oudheid. (Cultuurhistorische Monografieën, No. 2). 122 p. 16 fig. Den Haag 1945. Servire.

95. Forrer, R., Archäologisches zur Geschichte des Schuhes aller Zeiten. 349 p. 131 pl. Schönenwerd 1942. Bally-Schuhmuseum.

96. Fossing, P., Glass Vessels before Glass-Blowing. XVI-150 p. 109 fig. Copenhagen 1940. Munksgaard (p. 5-23, fig. 1-14: Egypt).

97. Fouilles d'El Kab, executées par la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth. Documents. VII-72 p. 40 pl. (in 2 voll.), Bruxelles 1940. FERE.

Fouilles Franco-Polonaises, see: a 189.

98. Frankfort, H., Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. XLVII-328 p. 116 fig. 47 pl. 1 chart, London 1939. Macmillan.

99. Frenkian, A. M, L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne. I. La doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka). I-168 p. Paris 1946. Geuthner.

100. Furumark, A., The Chronology of Mycenaean Pottery. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Monografieserie). 156 p. 4 fig. Stockholm 1941 (Petterson). (p. 110-5: Absolute Chronology).

101. Gabra, S, Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna el-Gebel) (avec la collaboration de É. Drioton, P. Perdrizet, W. G. Waddell). XIV-111 p. 22 fig. 51 pl. 1 fold. plan. Le Caire 1941. Impr. IFAO.

102. Galassi, G., Tehenu e le origini mediterranee della civiltà egizia. 248 p. 192 fig. 7 col. pl. Roma 1942. Libreria dello Stato.

103. Gardiner, A. H., Ancient Egyptian Onomastica. Indexes by J.W. B. Barns. 3 voll.: XXIII-70-215 p. 5 fig. 1 map; 324 p. 3 fig.5 maps; 27 pl. London 1947. Oxford University Press.

104. — Ramesside Administrative Documents. 1-46 p. London 1940.

105. — The Wilbour Papyrus. I Plates. 1 p 145 pl. London 1941. Oxford University Press.

105a. Garnot, J. S. F., L'Imakh et les Imakhous sous l'Ancien Empire, d'après les textes des Pyramides. 32 p. Melun 1943. Imprimerie Administrative (Repr. from Ann. Éc. Prat.).

106. Gilbert, P., Le classicisme de l'architecture égyptienne. 95 p. 17 pl. Bruxelles 1943. FERE.

107. — La poésie égyptienne. 108 p. 15 pl. Bruxelles 1943. FERE.

108. Glanville, S. R. K., Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum. I. A Theban Archive of the Reign of Ptolemy I, Soter. LII-72 p. 13 pl. 1 plan. London 1939.

108a. — The Growth and Nature of Egyptology. An Inaugural Lecture. 37 p. Cambridge 1947. University Press.

109. Glanville, S. R. K., ed., The Legacy of Egypt. xx-424 p. 14 fig. 34 pl. Oxford 1942. Clarendon Press. (p. 1-16: Sewell, J. W. S., The Calendars and Chronology; p. 17-52: Drower, M. S., The Political Approach to the Classical World: p. 53-79 (1 pl.): Gardiner, A. H., Writing and Literature; p. 80-119 (12 pl.): Capart, J., Egyptian Art; p. 120-59 (12 fig. 18 pl.): Engelbach, R., Mechanical and Technical Processes. Materials; p. 160-78 (2 fig. 3 pl.): Sloley, R. W., Science; p. 179-97: Dawson, W. R., Medicine; p. 198-217: Seidl, E., Law; p. 218-48: Oesterley, W. O. E., Egypt and Israel; p. 369-93: Hocart, A. M., The Legacy to Modern Egypt).

110. Grapow, H., Wie die Alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüssten und wie sie miteinander sprachen. I. Zum Formalen und Syntaktischen der Anreden, Anrufe, Ausrufe, Wünsche und Grüsse. — II. Die Verwendung der Anreden. — III. Zur Verwendung von Anrufen, Ausrufen, Wünschen und Grüssen. — IV. Fragen und Antworten; Aufbau der Gespräche und ihre Wiedergabe in den Texten; vom Sprechen miteinander und voneinander; von den Sprechweisen und von der Sprache des Gesprochenen. (APAW 1939, 11; 1940, 12; 1941, 11; 1942, 7) 51, 99, 120, 171 p. Berlin 1939, 1940, 1941, 1943. de Gruyter.

111. Grdseloff, B., Das ägyptische Reinigungszelt. (Études égyptiennes. I.). 49 p. 12 fig. Le Caire 1941. Impr. IFAO.

112. — Les débuts du culte de Rechef en Égypte. 43 p. 8 pl. Le Caire 1942.

113. Hamann, R., Ägyptische Kunst. Wesen und Geschichte. 314 p. 327 fig. Berlin 1944. Knaur.

114. (McDonald, A. H. — Trendall, A. D. — Manton, G. R.), Handbook to the Nicholson Museum. xiii-271 p. 55 fig. 1 pl. 1 map. Glebe, N S. W. 1945. University of Sydney (p. 11-6: Prehistoric Egypt. p. 25-65: Ancient Egypt).

115. Harder, R., Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda. (APAW 1943, 14). 63 p. 1 pl. Berlin 1944. de Gruyter.

116. Hassan, S. (— Habashi, B.), Excavations at Gîza. III. 1931-1932. (Publ. by the Faculty of Arts, Fouad I University). xv-292 p. 227 fig. 71 pl. 3 plans. Cairo 1941. Government Press, Bulâq.

117. Hassan, S. (— Darwish, M.), Excavations at Gîza. IV. 1932-1933. (Excavations of the Faculty of Arts, Fouad I University). xiv-218 p. 159 fig. 57 pl. 3 plans. Cairo 1943. Government Press, Bulâq.

118. — Excavations at Giza. V. 1933-1934. (Excavations of the Faculty of Arts, Fouad I University). With Special Chapters on Methods of Excavation, the False-door, and Other Archeological and Religious Subjects. xvi-325 p. 169 fig. (some on fold. pl.) 83 pl. (4 col.) 2 plans. Cairo 1944. Government Press, Bulâq.

119. — Excavations at Gîza. vol. VI. – Part I. 1934-1935. (Excavations of the Faculty of Arts, Fouad I University): The Solar-Boats of *Khafra*, their Origin and Development, together with the Mythology of the Universe which they are supposed to traverse. xv-363 p. 83 fig. 3 pl. Cairo 1946. Government Press.

119a. Hauck, E., Die Hunderassen im alten Ägypten. (Zeitschrift für Hundeforschung. N. F. 16). 59 p. 5 pl. 1 table. Leipzig 1941. Schöps.

120. Hayes, W. C., The Burial Chamber of the Treasurer Sobk-mosĕ from Er Rizeiḳāt. (MMA Papers 4). 40 p. 7 pl. New York 1939. MMA.

121. — Ostraka and Name Stones from the Tomb of Sen-mūt (no. 71) at Thebes. Phot. by H. Burton. (Public. MMA Eg. Exped. 15). VIII-57 p. 33 (54) pl. New York 1942. MMA.

122. Helck, H.-W., Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie. (Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens, 14). VIII-87 p. Leipzig 1939. Hinrichs.

123. Hennig, R., Das vor- und frühgeschichtliche Altertum in seinen Kultur- und Handelsbeziehungen. (Universal-Bibliothek. 7494/7496). 168 p. Leipzig 1942. Reclam.

124 Hermann, A., Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie. (Ägyptologische Forschungen, 11). 164-57 p. 16 fig. 12 pl. Glückstadt 1940. Augustin.

125. Hermann, A. - Schwan, W., Ägyptische Kleinkunst. 111 p. 81 ill. Berlin 1940. Deutscher Kunstverlag.

126. Herodotus, Book II, ed. by W. G. Waddell. (Methuen's Classical Texts) IX-295 p. 1 map. London 1939. Methuen.

127. Hickmann, H., La trompette dans l'Égypte ancienne. (Supplément aux ASAE, Cahier No. 1). 77 p. 28 fig. 2 pl. Le Caire 1946. Impr. IFAO.

128. Hölscher, U., The Mortuary Temple of Ramses III. Part I (The Excavation of Medinet Habu - III). (Transl. by Mrs. K. C. Seele). (University of Chicago OIP 54). XIII-87 p. 56 fig. 40 pl. (1 col.). Chicago 1941. University of Chicago Press.

129. Hölscher, U. (— Anthes, R.), The Temples of the Eighteenth Dynasty. (The Excavations of Medinet Habu - II). (University of Chicago OIP 41). (Transl. by Mrs. K. C. Seele). XVII-123 p. 96 fig. 58 pl (2 col.) 3 tables. Chicago 1939. University of Chicago Press.

130. Holmberg, M. Sandman, The God Ptah. 292-75 p. 22 fig. Lund 1946. Gleerup.

131. Homburger, L., Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent. 350 p. 1 map. Paris 1941. Payot.

132. Hopfner, T., Plutarch über Isis und Osiris, I. Teil: Die Sage. Text, Übersetzung und Kommentar. — II. Teil: Die Deutungen der Sage, Übersetzung und Kommentar. (Monographien des Archiv Orientální, 9). 191 p. 35 fig 1 map 11 pl. (hierogl. texts); 313 p. 16 fig. 5 pl. (hierogl. texts). Prag 1940, 1941. Orientalisches Institut.

132a. Husselman, E. M. - Boak, A. E. R. - Edgerton, W. F., Papyri from Tebtunis, Part. 2. (Michigan Papyri, vol. 5, pt. 2) (Nos. 226-356). (Univ. of Michigan Studies. Human. Series, v. 29). XX-446 p. 6 pl. Ann Arbor 1944. University of Michigan Press (Edgerton, W. F., The Demotic Texts: p. 11-2. 121-3 (Pl. II), 125-8, 135-7, 231-3, 333-5, 345-8).

133. Huzayyin, S. A., The Place of Egypt in Prehistory. A Correlated Study of Climates and Cultures in the Old World. (Mém. Inst. d'Égypte, 43). XXXIV-474 p. 18 pl. Le Caire 1941. Impr. IFAO.

134. Iversen, E., Papyrus Carlsberg No. VIII, with Some Remarks on the Egyptian Origin of Some Popular Birth Prognoses. (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab. Hist.-filol. Meddel. XXVI, 5). 31 p. 2 pl. København 1939, Munksgaard.

135. — Two Inscriptions concerning Private Donations to Temples. (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab. Hist.-filol. Meddel. XXVII, 5). 22 p. 1 pl. København 1941. Munksgaard.

136. Jacobsohn, H., Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter. (Ägyptologische Forschungen, 8). 72 p. Glückstadt 1939. Augustin.

137. Janssen, J., De traditioneele Egyptische autobiografie vóór het Nieuwe Rijk. I. De teksten. II. Vertaling en commentaar. XII-197 p., XIII-209 p. Leiden 1946, Brill.

138. Jéquier, G., Considérations sur les religions égyptiennes. 248 p. 101 fig. Neuchâtel 1941. À la Baconnière.

139. — Douze ans de fouilles dans la nécropole memphite, 1924-1936. (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 15). 116 p. 48 fig. Neuchâtel 1940. Secrétariat de l'Université.

140. — Fouilles à Saqqarah: Le monument funéraire de Pepi II. Tome III. Les approches du temple. 81 p. 84 fig. 56 pl. (1 col.). Le Caire 1940. Impr. IEAO.

141. Jonckheere, F., Autour de l'autopsie d'une momie. Le scribe royal Boutehamon. Préface par J. Capart. 137 p. 60 fig. Bruxelles 1942. FERE.

142. — Une maladie égyptienne. L'hématurie parasitaire. (La médecine égyptienne, 1). 63 p. Bruxelles 1944. FERE.

143. — Le papyrus médical Chester Beatty. (La médicine égyptienne, 2). 79 p. Bruxelles 1947. FERE.

143a. Jouguet, P., Gaston Maspero. 15 p. Le Caire 1946. Éditions de la Revue du Caire.

144. Junker, H., Giza IV. Die Maṣṭaba des *Kȝjm'nḫ* (Kai-em-anch). (Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., 71, 1). V-108 p. 12 fig. 17 pl. (6 col.). Wien 1940. Hölder.

145. — Giza V. Die Maṣṭaba des *Śnb* (Seneb) und die umliegenden Gräber. (Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., 71, 2). VI-213 p. 61 fig. 21 pl. 1 map. Wien 1941. Hölder.

146. — Giza VI. Die Maṣṭabas des *Nfr* (Nefer), *Ḳdfjj* (Kedfi), *Ḳȝḥif* (Kaḥjef), und die westlich anschliessenden Grabanlagen. (Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., 72, 1). VII-273 p. 106 fig. 24 pl. 1 map. Wien 1943. Hölder.

147. — Giza VII. Der Ostabschnitt des Westfriedhofs. I. Teil. (Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., 72, 3). VI-280 p. 108 fig. 40 pl. 1 plan. Wien 1944. Hölder.

148. — Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift). (APAW 1939, 23) 77 p. Berlin 1940. de Gruyter.

149. — Die politische Lehre von Memphis. (APAW 1941, 6). 77 p. 2 pl. Berlin 1941. de Gruyter.

150. — Der sehende und blinde Gott (*Mḫntj-irtj* und *Mḫntj-n-irtj*). (SBAW 1942, 7). 94 p. München 1942. Beck.

151. — Zu einigen Reden und Rufen auf Grabbildern des Alten Reiches. (Sitz. Ber. Akad. Wiss. in Wien, 221, 5). 55 p. 14 fig. Wien 1943. Hölder.

152. Kampman, A. A., De historische betekenis der hethietische vestingbouwkunde. (Diss.) VIII-72 p. 57 fig. 4 pl. 2 maps. Leiden 1945. Brill.

153. Kees, H., Der Götterglaube im alten Ägypten. (Mitteil. Vorderas.-Aeg. Ges., 45). XI-479 p. 14 fig. 10 pl. Leipzig 1941. Hinrichs.

154. Keimer, L., Études d'Égyptologie. Fasc. 1: Bibliographie de L. Keimer (1924-1940) X-20 p. 1 pl. 1940. — Fasc. 2: "Jeux de la nature" retouchés par la main de l'homme, provenant de Deir el-Médineh (Thèbes) et remontant au Nouvel-Empire. 21 p. 19 fig. 11 pl. 1940. — Fasc. 3: Sur un certain nombre d'ostraca figurés, de plaquettes sculptées, etc., provenant de la Nécropole Thébaine et encore inédits. VII-24 p. 13 fig. 18 pl. 1941 (add: Fasc. 4, p. 26-9, 2 fig.) — Fasc. 4: Zoologica I. Quelques représentations rarissimes de Mustélidés conservées sur des bas-reliefs de l'Ancien Empire. XI-29 p. 14 (16) fig. 1942. — Fasc. 5: Botanica I. La rose égyptienne. XI-28 p. 2 pl. 1943. — Fasc. 6: Zoologica II. L'oryctérope dans l'Égypte ancienne. VII-20 (15) p. 15 fig. 2 pl. 1944. — Fasc. 7: Zoologia III. Notes au sujet de l'hiéroglyphe et des vipères dans l'Égypte ancienne. X-52 p. 15 fig. 8 pl. 1945. Le Caire (1940-1945). Impr. IFAO.

155. — Histoires de serpents dans l'Égypte ancienne et moderne. (Mém. Inst. d'Égypte, 50). XXI-111 p. 35 fig. Le Caire 1947. Impr. IFAO.

156. — Interprétation de quelques passages d'Horapollon. (Suppléments aux ASAE. Cahier No. 5). I-54 p. 43 fig. 2 pl. Le Caire 1947. Impr. IFAO.

156a. Kern, J. H. C., Antieke Portretkoppen. Een vergelijkend getuigenis van de oude beschaving van Egypte, Babylonië-Assyrië, Griekenland en Rome. XI-119 p. 's-Gravenhage 1947. Nijhoff (p. 1-25: Egypte).

157. de Keyzer, J., Beschavings-geschiedenis van het oude Oosten. (Magistra vitae. Geschiedenis van de beschaving. Serie Handboeken. I). 112 p. ? pl. Brussel 1941 Standaard (2nd, rev. ed.: VIII-115 p. 14 pl. 1 map. Brussel 1943. Standaard).

158. Kirwan, L. P., The Oxford University Excavations at Firka. XIV-54 p. 21 fig. 26 pl. London 1939. Oxford University Press.

159. Koefoed-Petersen, O., Aegyptens Guder. 30 + 2 p. 9 fig. (+ 1 on cover) 31 pl. København 1946. Bagge.

160. — Aegyptens Kaetterkonge og hans Kunst. 50 p. 40 pl. København 1943. Gyldendal.

161. — Det Gamle Aegypten. Een Forberedelse til Besøg paa Ny Carlsberg Glyptotek. 46 p. 17 fig. København. Hellerup 1941 (2nd ed.: 1943). Olsen.

162. de Koning, J., Studiën over de El-Amarna-brieven en het Oude-Testament inzonderheid uit historisch oogpunt. (Diss. Amsterdam). 557 p. Delft 1940. Meinema.

162a. Kristensen, W. B., Verzamelde Bijdragen tot kennis der antieke Godsdiensten. (Reprints from Meded. en Verh. Kon. Ned. Ak. v. Wet. Amsterdam, Afd. Lett.). 314 p. 83 fig. Amsterdam 1947. Noordhollandsche uitgevers maatschappij.

163. Krüger, C., Der fliegende Vogel in der antiken Kunst bis zur klassischen Zeit. (Diss. Münster). 79 p. 20 pl. Quakenbrück 1940. Kleinert.

164. Lacau, P., À propos de l'obelisque de Paris. (Institut de France, discours prononcé le 26 octobre 1942). 15 p. Paris.

165. Lagier, C., Vacances au bord du Nil. Préface de J. Capart. VIII-215 p. 64 pl. Bruxelles 1942. Vromant.

166. Lange, H. O. – Neugebauer, O., Papyrus Carlsberg no. I. Ein hieratisch-demotischer kosmologischer Text (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab. Hist.-filol. Skrifter, I, 2). 92 p. 7-31 pl. København 1940. Munksgaard (adde ChrE 21 (1946) 228-9, 1 fig.).

167. Lange, K., Ägypten. Landschaft und Kunst. 67 p. 136 pl. 5 plans. Berlin 1943. Deutscher Kunstverlag.

168. — Ägyptische Kunst. LI-24 p. 132 pl. (4 col.). Zürich 1939. Atlantis.

169. Langton, N. – Langton, B., The Cat in Ancient Egypt. XI-92 p. 20 pl. Cambridge 1940. University Press.

170. Lauer, J.-P., Fouilles à Saqqarah: La Pyramide à degrès (III.). Compléments. VII 81 p. 94 fig. 25 pl. (1 col.). Le Caire 1939. Impr. IFAO.

171. van der Leeuw, G., De Godsdienst van het oude Aegypte. (Encyclopaedie in monografieën, Afd. Godsdienstgeschiedenis. Nos. 12-13). 148 p. 71 fig. Den Haag 1944. Servire.

172. Leeuwenburg, I. G., Echnaton (Cultuurhistorische Monografieën, No. 5). 131 p. 6 fig. 12 pl. Den Haag 1946. Servire.

173. — Indexes on Bibliotheca Aegyptiaca VIII. (M. Sandman, Texts from the Time of Akhenaten). (Bruxelles 1938). 20 p. Leiden 1943. Brill.

174. Lefebvre, G., Grammaire de l'Égyptien classique. (IFAO, Bibliothèque d'étude, 12). XX-467 p. Le Caire 1940. Impr. IFAO.

174a. Leibovitch, J., Le Griffon. 65 p. 77 fig. 4 pl. Le Caire 1946, Impr. IFAO. (Repr. from BIE 25-27).

174b. — La Sphinge. 39 p. 46 fig. Le Caire 1946. Impr. IFAO. (Repr. fr. BIE 25 and 28).

175. Loud, G., The Megiddo Ivories. (OIP 52) XI-25 p. 8 fig. 63 pl. (1 col.). Chicago 1939. University of Chicago Press.

176. Lundberg, E., Arkitekturens formspråk. Studier över arkitekturens konstnärliga värden i deras historiske utvekling (I.). Den äldre antiken. 569 p. 337 fig. 3 maps 83 pl. (3 col.). Stockholm 1945. Nordisk Rotogravyr.

177. Lundsgaard, E., Ägyptischer Kalender der Jahre 3000-200 v. Chr. 1 table with revolving dial. Kopenhagen 1942. Munksgaard. English ed.: Egyptian Calendar for the years B. C. 3000-200. Copenhagen 1944. Munksgaard.

178. — Aegyptisk Matematik. 39 p. 1 fig. 1 pl. København1945. Schultz.

178a. McGlinchey, J. M., The Teaching of Amen-em-Ope and the Book of Proverbs. (Part of Dissertation, 1938). XII-44 p. Washington 1939. The Catholic University of America.

179. Macramallah, R., Fouilles à Saqqarah: Un cimetière archaïque de la classe moyenne du peuple à Saqqarah. II-97 p. 40 fig. 53 pl. Le Caire 1940. Imprimerie Nationale, Boulâq.

180. Manetho. With an English Translation by W. G. Waddell (Loeb Classical Library). XXXII-249 p. 4 pl. 1 map. Cambridge, Massachusetts 1940. Harvard University Press.

181. Manual on the Technique of Archaeological Excavations. 235 p. 7 fig. Paris 1940. International Museums Office.

182. Marquès-Rivière, J., Histoire des doctrines ésotériques. 362 p. Paris 1940. Payot.

182a. Maspero, G., Le temple de Louxor et ce qu'on apprend à le bien visiter. 22 p. Le Caire 1946. Éditions de la Revue du Caire.

183. Maspero, G. - Gauthier, H. (— Bayoumi, A.), Sarcophages des époques persane et ptolémaïque. (Catalogue général des Ant. Ég. du Musée du Caire. Nos. 29307-29323). Tome II. X-147 p. 43 pl. Le Caire 1939. Impr. IFAO.

184. Mattha, G., Demotic Ostraca from the Collections at Oxford, Paris, Berlin, Vienna, and Cairo. (Public. de la Soc. Fouad Ier de Papyrologie. Textes et Documents. 6). XVIII-262 p. 27 pl. Le Caire 1945. Impr. IFAO.

185. Maystre, C. - Piankoff, A., Le Livre des Portes. I. Texte. (Mém. IFAO 74). XVI-293 p. (in 3 fasc.). Le Caire 1939, 1944, 1946. Impr. IFAO.

185a. Meer, P. van der, The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt. (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, 2). VIII-71 p. 4 pl. Leiden 1947. Brill.

186. Mercer, S. A. B., Horus, Royal God of Egypt. XX-231 p. 106 fig. 1 pl. Grafton, Mass. 1942. Society of Oriental Research.

187. — The Tell el-Amarna Tablets. (In 2 voll.). XXIV-909 p. 2 pl. 1 map. Toronto 1939. Macmillan.

188. The Metropolitan Museum of Art. A Brief Guide to the Egyptian Collection. 24 p. 22 fig. 1 map 1 plan. New York 1946. MMA.
The Metropolitan Museum of Art, Picture Books: see: a 209, a 255, a 2[e]6, a 257, a 169a (Addenda).

189. Michałowski, K. - de Linage, J. - Manteuffel, J. - Garnot, J. S. F., Fouilles Franco-Polonaises. Rapports. II. Tell Edfou 1938. 2. Fasc.: La nécropole pharaonique, par J. S. F. Garnot (p. 175-91, fig. 165-80). Le Caire 1939. Impr. IFAO.

190. Miscellanea Gregoriana. Raccolta di scritti pubblicati nel I. centenario della fondazione del Pont. Museo Egizio (1839-1939). XLI-466 p. 213 fig. Città del Vaticano 1941. Tipografia Poliglotta.

191. Mohr, H. T., The Maṣṭaba of Hetep-her-akhti. Study on an Egyptian Tomb Chapel in the Museum of Antiquities, Leiden. (Meded. en Verhand. No. 5 van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap "Ex Oriente Lux"). XVI-104 p. 101 fig. 5 pl. Leiden 1943. Brill.

192. Mond, R. - Myers, O. H., Temples of Armant. A Preliminary Survey. 2 voll. Text: XII-223 p. Plates: VI p. 107 pl., incl. 4 folding plans. London 1940. Egypt Exploration Society. (With Chapters by M. S. Drower, D. B. Harden, S. A. Huzayyin, R. E. McEuen, and M. I. C. Myers).

193. Montet, P., La drame d'Avaris. Essai sur la pénétration des Sémites en Égypte. 224 p. 60 fig. 16 pl. Paris 1941. Geuthner.

194. — Tanis. Douze années de fouilles dans une capitale oubliée du Delta égyptien. 235 p. 63 fig. 16 pl. (+ 1 on cover). Paris 1942. Payot.

195. — La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramessides. (XIIIe-XIIe siècles avant J.-C.). 348 p. Paris 1946. Hachette.

195a. de Montgon, A., L'Égypte. 160 p. 148 fig. 4 col. pl. Paris 1946. Nathan (1. printing: 1935).

196. Müller, H. W., Die Felsengräber der Fürsten von Elephantine aus der Zeit des Mittleren Reiches. (Ägyptologische Forschungen, 9). 118 p. 19-46 fig. 39 pl. Glückstadt 1940. Augustin.

197. Munier, H., Tables de la Description de l'Égypte suivies d'une bibliographie sur l'expédition française de Bonaparte. (Public. Soc. Roy. de Géogr. d'Égypte). X-381 p. Le Caire 1943. Impr. IFAO.

198. Nelson, H. H., Key Plans Showing Locations of Theban Temple Decorations. (OIP 56). XI p. 37 plans. Chicago 1941. University of Chicago Press.

199. Netolitzky, F., Nachweise von Nahrungs- und Heilmitteln in den Trockenleichen von Naga-ed-dêr (Ägypten). (MDIÄA, 1. Ergänzungsheft). 33 p. 22 fig. Berlin 1943. Reichsverlagsamt.

199a. Nikolainen, A. T., Der Auferstehungsglauben in der Bibel und in ihrer Umwelt. I. Religionsgeschichtlicher Teil. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B. 49,3). 21 p. Helsinki 1944.

199b. Oriens Antiquus = A Magyar Keleti Társaság Kiadványai = Acta Societatis Hungaricae Orientalis, 5-12. 169 p. 4 pl. Budapest 1945.

200. Orlinsky, H. M., An Indexed Bibliography of the Writings of William Foxwell Albright. XXII-66 p. New Haven 1941. American Schools of Oriental Research.

201. Oroszlán, Z. - Dobrovits, A., Az Egyiptomi gyüjtemény. Vezető (Országos Magyar Szépművészeti Múzeum). 128 p. 24 pl. Budapest 1939.

202. Paret, O., Das neue Bild der Vorgeschichte. 232 p. Stuttgart 1946. Schröder.

202a. Parker, R. A., Medinet Habu Demotic Ostracon 4038. (Part of Dissertation, 1938). 5 p. Chicago 1940. Private Edition.

203. Parrot, A., Malédictions et violations de tombes. 201 p. 56 fig. Paris 1939. Geuthner.

204. Passarge, S., Die Urlandschaft Ägyptens und die Lokalisierung der Wiege der altägyptischen Kultur. (Nova Acta Leopoldina. N. F. Bd. 9 = no. 58). 78 p. 22 fig. Halle (Saale) 1940. Deutsche Akademie der Naturforscher.

205. Pawlikowski-Cholewa, A. von, Die Heere des Morgenlandes. Militärische Beiträge zur Geschichte des nahen und fernen Orients. VII-298 p. 60 fig. Berlin 1940. de Gruyter (p. 141-52: Ägypten).

206. Persson, A. W., New Tombs at Dendra near Midea. (Skrifter utg. av Kgl. Human. Vetenskapssamfundet i Lund, 34). 3-210 p. 139 fig. 8 pl. Lund 1942 (publ. 1943) Gleerup.

207. Petrie, F., The Making of Egypt. xv-188 p. 82 pl. 1 map 2 charts. London, 1939. Sheldon Press.

208. — Wisdom of the Egyptians. (British School of Archaeology in Egypt (Publ.) 63). xvi-162 p. 24 pl. London 1940. British School of Arcnaeology in Egypt.

209. Phillips, D. W., Ancient Egyptian Animals. A Picture Book. (MMA). 5 p. 20 pl. New York 1942. MMA.

209a. Piankoff, A., Le 'Livre du Jour' et le 'Livre de la Nuit'. 11 p. Le Caire 1941. Éditions de la Revue du Caire.

210. — Le Livre du Jour et de la Nuit (IFAO, Bibliothèque d'étude, 13). (Avec un chapitre sur l'écriture énigmatique par É. Drioton). xii-135 p. 5 fig. 9 pl. Le Caire 1942. Impr. IFAO.

210a. — Le Livre des Quererts. 1-166 p. 151 pl. Le Caire 1946. Impr. IFAO. (Repr. from BIFAO 41, 42, 43, 45).

211. Pirenne, J., Les grands courants de l'histoire universelle. I. Des origines à l'Islam. xix-517 p. 35 maps (5 col.). Neuchâtel 1944 (3. ed.: 1945). Éditions de la Baconnière.

212. Polotsky, H. J., Études de syntaxe copte. ix-104 p. Le Caire 1944. Impr. IFAO.

213. Porter, B. - Moss, R. L. B., Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. VI. Upper Egypt: Chief Temples (excluding Thebes): Abydos, Dendera, Esna, Edfu, Kôm Ombo, and Philae. xix-264 p. numerous plans. Oxford 1939. Clarendon Press.

214. Posener, G., Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire, suivis de remarques sur les textes similaires de Berlin par B. van de Walle, Avant-propos par J. Capart. 114 p. 6 fig. 5 pl. Bruxelles 1940. FERE.

215. Poulsen, F., Den gamle Orients Kunst. 2nd, enl. ed. (Kultur og Videnskab, 10). 336 p. 151 fig. 2 plans. København 1942. Branner.

216. Pratt, I. A., Ancient Egypt 1925-1941: a Supplement to: Ancient Egypt: Sources of Information in the New York Public Library, New York, 1925. Introduction by L. Bull. vii-340 p. New York 1942. New York Public Library.

217. Pritchard, J. B., Palestinian Figurines in relation to Certain Goddesses known through Literature. (American Oriental Series, 24). 2-99 p. 2 pl. New Haven 1943. American Oriental Society.

217a. Raphael, M., Prehistoric Pottery and Civilization in Egypt. (Transl. by N. Guterman). (The Bollingen Series, 8). 160 p. 36 pl. Washington 1947. Pantheon Books.

218. Reisner, G. A., A History of the Giza Necropolis. I. xlvii-532 p. 325 fig. 75 pl. 6 fold. maps. Cambridge 1942. Harvard University Press.

219. Ricke, H., Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reichs. I. (Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, 4) ii-159 p. 46 fig. 4 pl. Zürich 1944. Borchardt-Institut, Kairo.

220. — Der Totentempel Thutmoses' III. Baugeschichtliche Untersuchungen. (Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Heft 3, 1. Hälfte). 2-40 p. 7 fig. 12 pl. Kairo 1939. Selbstverlag.

221. Riefstahl, E., Patterned Textiles in Pharaonic Egypt. 1-56 p. 56 fig. Brooklyn 1944. Brooklyn Museum.

222. — People of the Black Land. Egypt. (Brooklyn Museum Reading Lists for Students of Ancien History). Series I. The Country and the People. 24 p. (= 6 sheets of 4 p. each). 14 fig. (Brooklyn 1945. Brooklyn Museum). No. 1. The Nile and the Sun. No. 2. What Ancient Egyptians Were Like. No. 3. What Ancient Egyptians Wore. No. 4. How Ancient Egyptians Lived. No. 5. Ancient Egyptians at Work. No. 6. Ancient Egyptians at Play.).

223. — Toilet Articles from Ancient Egypt, from the Charles Edwin Wilbour Memorial Collection and the Collection of the New York Historical Society in the Brooklyn Museum. 9 p. 5 fig. 19 pl. (Brooklyn) 1943. Brooklyn Museum.

224. Rieth, A. (— Groschopf, G.), Die Entwicklung der Töpferscheibe. v-117 p. 121 fig. 2 pl. Leipzig 1939. Kabitsch.

225. Ringgren, H., Word and Wisdom. Studies in Hypostatization of Divin Qualities and Functions in the Ancient Near East. 233 p. Lund 1947. Ohlsson.

226. Roberts, F. H. H., Jr., Egypt and the Suez Canal. (Smithsonian Institution, War Background Studies, 11). IV-68 p. 1 fig. (map) 25 pl. Washington, D. C. 1943. Smithsonian Institution.

227. Robichon, C. - Varille, A., Description sommaire du temple primitif de Médamoud. (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, 11). (Public. IFAO). X-25 p. 15 fig. 1 col. plan. Le Caire 1940. Impr. IFAO.

228. Rostovtzeff, M., Geschichte der Alten Welt. (Transl. by H. H. Schaeder) I. Der Orient und Griechenland. (Sammlung Dieterich, 73). XI-500 p. 21 fig. 3 maps. Leipzig 1941. Dieterich.

229. Rothschild, L., Sculpture through the Ages. XVI-279 p. (including 123 pl.). New York 1942. Whittlesey House (p. 1-37, 16 pl.: Egypt).

230. Rowe, A., Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria. (With an Explanation of the Enigmatical Inscriptions on the Serapeum Plaques of Ptolemy IV by É. Drioton). (Supplément aux ASAE. Cahier No. 2). 115 p. 14 fig. 18 pl. Le Caire 1946. Impr. IFAO.

231. — The Four Canaanite Temples of Beth-Shan. Part I. (The Temples and Cult Objects. (Public. of the Palestine Section of the University Museum, University of Pennsylvania, vol. 2). XIII-101 p. 11 fig. 67 pl. 5 fold. plans. Philadelphia 1940. University of Pennsylvania Press.

232. Rugg-Gunn, A., Osiris and Odin. The Origin of Kingship. XIII-181 p. 6 fig. 3 pl. 3 maps. London 1940. Lewis.

232a. Saad, Zaki Y., Royal Excavations at Saqqara and Helwan (1941-1945). (Supplément aux ASAE. Cahier No. 3). XI-258 p. 16 fig. 102 pl. 3 fold. maps. Le Caire 1947. Impr. IFAO.

233. Säve-Söderbergh, T., Ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur Geschichte altägyptischer Aussenpolitik. (Diss. Uppsala). VII-276 p. 16 fig. Lund 1941. Ohlsson.
234. — Egyptisk egenart. Grundproblem i gammalegyptisk Kultur. 138 p. ill. Uppsala 1945. Lindblad.
235. — Einige ägyptische Denkmäler in Schweden. (Arbeten utg. med Understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala, 52). 54 p. 5 fig. 2 pl. Uppsala 1945. Almqvist.
236. — The Navy of the Eighteenth Dynasty. (Uppsala Universitets Årsskrift 1946, 6). IV-94 p. 15 fig. Uppsala 1946. Lundeqvist.
237. Sander-Hansen, C. E., Aegyptiske Breve. (Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning utg. af det filol.-hist. Samfund, 201). 35 p. København 1946. Branner.
238. — Aegyptiske Forestillinger om Verdens Skabelse. (Festskrift utg af Københavns Universitet i anledning af Hans Majestaet Kongens Fødelsdag, 26. September 1941). 87 p. 4 pl. 1 map. København 1941. Lunos.
239. Der Begriff des Todes bei den Ägyptern. (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab. Hist.-filol. Meddel., XXIX, 2). 32 p. København 1942. Munksgaard.
240. — Das Gottesweib des Amun. (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab, Hist.-filol. Skrifter, I, 1). 57-9 p. København 1940. Munksgaard.
241. — Über die Bildung der Modi im Altägyptischen. (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab. Hist.-filol. Skrifter, I, 3). 53 p. København 1941. Munksgaard.
242. Sandford, K. S. - Arkell, W. J., Paleolithic Man and the Nile Valley in Lower Egypt. With some notes upon a part of the Red Sea Littoral. A study of the regions during pliocene and pleistocene times. (Prehistoric Survey of Egypt and Western Asia - IV). (OIP 46). 19-105 p. 23 fig. 30 pl. 1 fold. map. Chicago 1939. University of Chicago Press.
243. Sbordone, F., Hori Apollinis Hieroglyphica. Saggio introduttivo, edizione critica del testo e commento. LXVIII-226 p. Napoli 1940 (Contessa).
244. Scamuzzi, E., La " Mensa Isiaca " del Regio Museo di Antichità di Torino. (Regio Museo di Torino, Pubblic. egittol., 5). 103 p. 4 fig. 6 pl. Roma 1939. Bardi.
245. Schäfer, H. - Andrae, W., Die Kunst des alten Orients. 3. rev. ed. 762 p. ill. in text, 42 fig. 36 pl. (12 col.) 3 maps. Berlin 1942. Propyläen-Verlag.
246. Schaeffer, C. F.-A., Ugaritica. Études relatives aux découvertes de Ras Shamra. I. série. (Mission de Ras Shamra, vol. 3). (Haut Commissariat de la République française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités. Bibliothèque archéologique et historique). VIII-331 p. 123 fig. 32 pl. Paris 1939. Geuthner (p. 19-22 : Monuments égyptiens du Moyen Empire à Ras-Shamra-Ugarit).
247. Scharff, A., Archäologische Beiträge zur Frage der Entstehung der Hieroglyphenschrift. (SBAW 1942, 3). 79 p. München 1942. Beck.

248. — Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens. (Der Alte Orient, 41). 58 p. 12 fig. 12 pl. Leipzig 1941. Hinrichs.
249. — Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit. (SBAW 1944/1946, 6). 64 p. München 1947. Biederstein.
250. — Wesensunterschiede ägyptischer und vorderasiatischer Kunst. (Der Alte Orient, 42). 55 p. 22 pl. Leipzig 1943. Hinrichs.
251. Scharff, A. - Seidl, E., Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches. I. Juristischer Teil. (Ägyptologische Forschungen, 10). 65 p. Glückstadt 1939. Augustin
252. Schmidt, E. F., The Treasury of Persepolis and other discoveries in the homeland of the Achaemenians. (Oriental Institute Communications, 21). xxi-139 p. 98 ill. Chicago 1939. University of Chicago Press (p. 54-62: Royal Tableware, including booty from Egypt [fig. 35-40]).
253. Schott, S., Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten. (Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens, 15). xvi-136 p. 4 pl. Leipzig 1945. Hinrichs.
254. — Urkunden mythologischen Inhalts. 2 Heft. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth (Forsetzung). (Urkunden des ägyptischen Altertums. Abt. 6, H. 2) (p. 73-144). 72 p. Leipzig 1939. Hinrichs.
255. Scott, N. E., Egyptian Statues. Phot. by C Sheeler. 34 p. 32 fig. New York 1945. MMA.
256. — Egyptian Statuettes. Phot. by C. Sheeler. 35 p. 38 fig. New York 1946. MMA.
257. — The Home Life of the Ancient Egyptians. A Picture Book. 30 p. 36 fig. (1 col.). New York 1944. MMA.
258. Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4 Giugno 1943) a cura dell'Università di Firenze. viii-206 p. 4 fig. 42 pl. (6 col.). Firenze 1945. Le Monnier.
259. Seele, K. C., The Coregency of Ramses II with Seti I and the Date of the Great Hypostyle Hall at Karnak. (Studies in Ancient Oriental Civilisation, 19). xiii-95 p. 23 fig. Chicago 1940. The University of Chicago Press.
260. — The Tomb of Čanefer at Thebes (No. 158). (Part of dissertation...). ii-8 p. 2 fig. Chicago 1939. Private Edition.
261. Sethe, K., Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. IV. (Spruch 436-506. §§ 788 a-1101 d). 376 p. Glückstadt 1939. Augustin.
262. Sethe, K. - Schott, S., Vom Bilde zum Buchstaben. Die Entstehungsgeschichte der Schrift. (Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens, 12). vi-84 p. 24 fig. 2 pl. Leipzig 1939. Hinrichs.
262a. Severin, T., L'Ancien Orient. Fasc. I. L'Égypte. 50 p. 8 pl. 1 map. Liège 1947. Dessain.
263. (Shafik), D. Ragai, L'Art pour l'art dans l'Égypte antique. xx-195 p. 95 pl. (1 col.). Paris 1940. Geuthner.
264. — D. Ragai, La femme et le droit religieux de l'Égypte contemporaine. 170 p. 3 pl. Paris 1940. Geuthner. (p. 9-18: Introduction. La femme égyptienne dans l'antiquité).

265. Shoolman, R. - Slatkin, C. E., The Enjoyment of Art in America.... XVII-792 p. incl. pl. with 739 fig. (1 col.) Philadelphia 1942. Lippincott (p. 3-13, 20-9 [with fig. 6-18]: Art of Ancient Egypt).
266. Smith, S., Alalakh and Chronology. IV-52 p. London 1940. Luzac.
267. Smith, W. S., Ancient Egypt as represented in the Museum of Fine Arts. 175 p. 117 fig. Boston 1942. Museum of Fine Arts (2 ed. [with index]: 185 p.: 1946).
268. — A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom. XV-422 p. 239 fig. 63 pl. (3 col.). Boston 1946. Museum of Fine Arts.
269. Selver, C. V., Obelisk-Skibe. (Udg. af Sefartens Bibliotek). 106 p. ill. 1 pl. København 1943. Høst.
270. Speleers, L., Le chapitre V du Livre des Morts. Seconde réponse à un correcteur. 63 p. 4 fig. Bruxelles 1941.
271. — Le fin du Chapitre V du Livre des Morts et le § 415 c des Textes des Pyramides. Réponse à un correcteur. 31 p. Bruxelles 1940.
272. — Textes des Cercueils du Moyen Empire égyptien. 2-XCIV-413 p. Bruxelles 1947.
273. Steindorff, G., Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery. V-187 p. 119 pl. Baltimore 1946. Walters Art Gallery.
274. — Egypt. Photographed by Hoyningen-Huene: Text by.... 2-181 p. 73 ill. New York 1943. Augustin.
274a. — Egypt. Photographed by Hoyningen-Huene, with text by.... 2nd, rev. ed. 172 p. 110 ill. New York 1945. Augustin.
275. Steindorff, G. - Seele, K. C., When Egypt Ruled the East. XVI-284 p. 109 fig. Chicago 1942. University Press. (3. printing: 1945).
276. Stock, H., Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens unter besonderer Berücksichtigung der Skarabäen dieser Zwischenzeit. (Ägyptologische Forschungen, 12). 86 p. 70 fig. Glückstadt 1942. Augustin.
276a. Stricker, B. H., De indeeling der Egyptische taalgeschiedenis. 40 p. 2 fig. (Diss.) Leiden 1945. Brill.
277. Struve, V. V., and others, Istoriia Drevnego Vostoka. 2nd ed. 483 p. many ill. Leningrad 1941. Ogiz.
278. Sturm, J., Der Hettiterkrieg Ramses' II. (WZKM Beihefte, 4). IV-205 p. Wien 1939. Ahnenerbe-Stiftung-Verlag.
279. Täckholm, V. - Täckholm, G. (- Drar, M.), Flora of Egypt. I. (Fouad I University. Bulletin of the Faculty of Science, No. 17). 574 p. Cairo 1941.
280. Thausing, G., Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten. (Sammlung orientalistischer Arbeiten, 16). VIII-188 p. Leipzig 1943. Harassowitz.
281. Le Tombeau de Ti. Dessins et aquarelles de L. Épron, F. Daumas, G. Goyon. Fasc. I. (Mém. IFAO 65). 71 pl. (1 col.). Le Caire 1939. Impr. IFAO.
282. Turner, R., The Great Cultural Traditions. The Foundations of Civilisation. (In 2 voll.) I. The Ancient Cities. XVIII-601-XXIV p. 51 fig. 32 maps, charts, diagrams. New York 1941. McGraw-Hill (p. 174-214: The Egyptian Cultural Tradition).

283. Vandier, J., La religion égyptienne. (Collection " Mana ", I, 1). XLVIII-240 p. Paris 1944. Presses Universitaires de France.

283a. Vandier d'Abbadie, J., Catalogue des ostraca figurés de Deir el Médineh. (Documents de Fouilles IFAO, 2). 3. Fasc. VI-130-4 p. 3 pl. Le Caire 1946. Impr. IFAO.

284. Vandier d'Abbadie, J. - Jourdain, G., Deux tombes de Deir-el-Médineh : I. La chapelle de Khâ (J. Vandier d'Abbadie). II. La tombe du scribe royal Amenemopet (G. Jourdain). (Mém. IFAO 73). 51 p. 7 fig. 30 pl. (6 col.). Le Caire 1939. Impr. IFAO.

284a. Varille, A., A propos des pyramides de Snefrou. 17 p. 2 fig. 1 pl. Le Caire 1947. Imp. Schindler.

285. Varille, A., Karnak I. (Fouilles IFAO 19). IX-53 p. 27 fig. 105 pl. Le Caire 1943. Impr. IFAO.

286. — Quelques caractéristiques du temple pharaonique. 14 p. 2 fig. Le Caire 1946, Impr. Schindler.

287. — Dissertation sur une stèle pharaonique. Préface et commentaire, de M. et Mme Schwaller de Lubicz. 33 p. 1 fig. 2 pl. Le Caire 1946. Impr. Schindler.

288. Velikowsky, I., Theses for the Reconstruction of Ancient History. (Scripta Academica Hierosolymitana. Scientific Report III). 26 p. New York 1945.

289. Vercoutter, J., Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire Carthaginois. (Bibliothèque Archéologique et Historique, 40). IX-397 p. 37 fig. (+ 2 maps) 29 pl. (1 map + 1 chart). Paris 1945. Geuthner.

290. Vergote, J., Phonétique historique de l'Égyptien. Les Consonnes. (Bibliothèque du Muséon, 19). IV-150 p. Louvain 1945. Bureaux du Muséon.

291. Vierset, A., Au pays de Tout-Ankh-Amon. Préf. de J. Capart. 176 p. Bruxelles 1941. Éditions de Belgique.

292. Vikentiev, V., La Légende des Deux Frères et la recherche de l'immortalité. - I. Mémoire. L'énigme d'un papyrus (Berlin P. 3024). - II. Mémoire. Voyage vers l'île lointaine. Les nouveaux aspects du conte du Naufragé. VIII-75 p. 5 pl.; XV-108 p. 3 pl. Le Caire 1941.

293. Vogliano, A., Un'impresa archeologica Milanese ai margini orientali del deserto libico. 29 p. 31 pl. Milano 1942. Reale Università. Istituto d'alta cultura.

294. Volten, A., Demotische Traumdeutung. (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso). (Analecta Aegyptiaca, III). 118 p. 11 pl. Kopenhagen 1942. Munksgaard.

295. — Das demotische Weisheitsbuch. (Studien und Bearbeitung). (Analecta Aegyptiaca, II). 225 p. Kopenhagen 1941 Munksgaard. — Also issued as Dissertation, København. 225-X p. (with Danish résumé).

296. — Kopenhagener Texte zum Demotischen Weisheitsbuch (Pap. Carlsberg II, III verso, IV verso und V). Herausgegeben mit Transkription und Index. (Analecta Aegyptiaca, I). 1-73 p, 8 pl. Kopenhagen 1940. Munksgaard.

297. — Zwei altägyptische politische Schriften : Die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und Die Lehre des Königs Amenemhet. (Analecta Aegyptiaca, IV). 128 p. 4-4 pl. København 1945. Munksgaard.

298. Weill, R., La Phénicie et l'Asie occidentale. Des origines à la conquête macédonienne. (Collection Armand Colin, no. 221). 204 p. 1 map Paris 1939 Colin — English ed., transl. by E. F. Row: Phoenicia and Western Asia to the Macedonian Conquest. 208 p. London 1940. Harrap.

299. Wenzel, A., Die Formen der altägyptischen Liege- und Sitzmöbel und ihre Entwicklung bis zum Ende des Alten Reiches. (Diss. München). 116 p. 4 pl. Heidelberg 1939. Hörning.

300. Wettenhovi-Aspa (Wetterhoff-Asp), S., Fenno-ägyptischer Kulturursprung der alten Welt. Kommentare zu den vorhistorischen Völkerwanderungen. 2nd ed. XII-463 p. many ill. 4 pl. (1 col.). Helsinki 1942. Puromies. (1. ed.: 1936).

301. Widengren, G., Religionens värld. Religionsfenomenologiska studier och översikter. 476 p. Stockolm 1945. Diakonistyrelsen.

302. Wiesner, J., Fahren und Reiten in Alteuropa und im alten Orient. (Der Alte Orient, Bd. 38, H. 2-4). 92 p. 8 pl. Leipzig 1939. Hinrichs.

303. The William Rockhill Nelson Collection. Housed in the William Rockhill Nelson Gallery of Art and Mary Atkins Museum of Fine Arts. 173 p. ill. Kausas City, Missouri 1940 (p. 12-5 : Egyptian Sculptures).

304. Wilsdorf, J. A., Ringkampf im alten Ägypten. (Körperliche Erziehung und Sport. Beiträge zur Sportwissenschaft, Heft 3). 68 p. 17 fig. 8 pl. (3 fold., 1 col.). Würzburg-Aumühle 1939. Triltsch.

305. Wilson, J. A., The Collapse of an Ancient Civilisation. (Lecture delivered before the Alumni School of the University of Chicago, June 6, 1940). 13 p. (mimeographed). Chicago 1940.

306. Winkler, H. A., Rock-Drawings of Southern Upper Egypt. II. (Including Uwēnât). (Sir Robert Mond Desert Expedition, Season 1937-1938. Preliminary Report). (Survey of Egypt). VII-40 p. 62 pl. (1 col.) 1 fold. map. London 1939. Egypt Exploration Society.

307. Winlock, H. E., Excavations at Deir el Bahri 1911-1931. X-235 p. 14 fig. 96 pl. 1 plan. New York 1942. Macmillan.

308. — Materials Used at the Embalming of King Tūt-ʿankh-Amūn. (MMA Papers, 10). 18 p. 10 pl. New York 1941. MMA.

309. — The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes. XV-174 p. 48 pl. New York 1947. Macmillan.

310. — The slain soldiers of Neb-ḥepet-Rēʿ Mentu-ḥotpe. (MMA Eg. Exped. Publ., 16). VIII-40 p. 3 fig. 20 pl. New York 1945. MMA.

311. — The Temple of Hibis in el-Khārgeh Oasis. I. The Excavations. (Publ. MMA Eg. Exped., 13). New York 1941. MMA.

312. de Wit, C., Oud-Egyptische Kunst. Een inleiding. 262 p. ill. 67 pl. (1 col.) 1 fold. map plan. Antwerpen 1946. Standaard.

313. Won Kenn (Hwang Kyuan-Cheng), Origine et évolution de l'écriture hiéroglyphique et de l'écriture chinoise. Nouv. éd. (Université de Lyon. Études et documents publiés par l'Institut Franco-Chinois de

Lyon, 1). (Bibliotheca Franco-Sinica Lugdunensis). 95 p. Paris 1939. Geuthner.

314. Wreszinski, W. (— Schäfer, H. — Grapow, H.), Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte. III. Gräber des Alten Reiches. Lieferungen 6-11. (p. 121-304 (with many fig.); pl. 59-121. Leipzig 1939-1941. Hinrichs.

315. Wright, G. E. - Filson, F. V., The Westminster Historical Atlas to the Bible; with an introductory article by W. F. Albright. 114 p. 77 fig. 18 pl. (maps). Philadelphia 1945. Westminster Press.

316. Zambotti, P. L., Origini e diffusione della civiltà. (Pubblicazioni dell'Istituto di Ricerche Preistoriche e Archeologiche presso la Società Archeologica Comense, 1). xv-512 p. 25 pl. 4 maps. Milano 1947. Marzorati.

317. Zeissl, H. von, Äthiopen und Assyrer in Ägypten. Beiträge zur Geschichte der ägyptischen "Spätzeit". (Ägyptologische Forschungen, 14). 92 p. Glückstadt 1944. Augustin.

* * *

Addenda

27b. Buschor, E., Bildnisstufen. 300 p. 126 fig. 1 pl. München 1947. Münchner Verlag (bisher Bruckmann). (On Egypt: p. 236-300, fig. 101-26).

73a. Edwards, I. E. S., The Pyramids of Egypt. (Pelican Books A 168). 256 p. West Drayton, Middlesex 1947. Penguin Books.

112a. Grinsell, L., Egyptian Pyramids 194 p. 27 fig. 14 pl. 8 maps. Gloucester 1947. Bellows.

169a. Lansing, A., Ancient Egyptian Jewelry. A Picture Book (MMA). 4 p. 20 pl. New York 1940. MMA.

192a. Montet, P., Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis. (Fouilles de Tanis). 101 p. 27 fig. 61 pl. Paris 1947.

210b. Pijoán, J., Summa Artis. Historia General del Arte. 3. El arte egipcio hasta la conquista romana. 2. ed. vi-555 p. 713 fig. 32 col. pl. Madrid 1945.

288a. Vercoutter, J., L'Égypte ancienne. (Collection « Que sais-je? »). ? p. Paris 1947. Presses Universitaires de France.

(*To be continued.*)

Beiträge zur Erforschung der islamischen Mathematik

P. Luckey – Gönningen (Württemberg)

Drei um die Erschliessung der mathematischen Wissenschaften im Bereich des Islam verdiente Männer deutscher Zunge traten in den zwanziger Jahren vom Schauplatz der Forschung ab. Im Jahre 1922 verschied Heinrich Suter, 1925 raffte eine tückische Krankheit den rührigen Carl Schoy allzufrüh hinweg und 1928 starb auch Eilhard Wiedemann. Während Wiedemann und seine Schüler sich mehr der islamischen Physik, praktischen Astronomie und Technik zuwandten, galt die Arbeit der beiden zuerst Genannten hauptsächlich der Mathematik und mathematischen Astronomie, Gebieten, auf die ich mich in den folgenden Ausführungen meist beschränken werde. Im Jahrzehnt vor dem Hitlerkriege und während desselben zeigten sich die Früchte neuer Arbeit. Das, was hiervon zu meiner Kenntnis gelangte, nenne ich, soweit es mir bemerkenswert erscheint. Was in und nach dem Kriege jenseits des deutschen Machtbereichs veröffentlicht wurde, ist mir auch bei Abfassung dieser Arbeit noch nicht bekannt.

Im Jahre 1930 veröffentlichten G. Junge und W. Thomson eine mit einer Übersetzung und wertvollen Erläuterungen versehene Ausgabe des uns nur arabisch erhaltenen Kommentars von Pappos zum zehnten Buch der Elemente Euklids (1). G. Junge, J. Raeder und W. Thomson brachten 1932 die 1897 von Besthorn und Heiberg begonnene Ausgabe des Textes und der lateinischen Übersetzung der Leidener Handschrift 399, 1 zum Abschluss (2). Das ganze Werk enthält die ersten 6 Bücher der Elemente Euklids in der Übersetzung von al-Ḥaǧǧāg mit den Erläuterungen von an-Nairīzī. 1934 erschien

(1) G. Junge und W. Thomson, *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements*. Cambridge 1930.

(2) *Codex Leidensis 399*, 1. ... arabice et latine ediderunt notisque instruxerunt R. O. Besthorn et J. L. Heiberg. Ad finem perduxerunt G. Junge, J. Raeder, W. Thomson. Pars III. Kopenhagen 1932.

eine Ausgabe von al-Bīrūnī's *Tafhīm* (1), d. i. seinem Lehrbuch der Elemente der Astrologie, das ausser der eigentlichen Astrologie als Vorbereitung auf sie eine Fülle von Angaben aus der Geometrie, der Arithmetik, der Astronomie und der Geographie enthält. Sein Herausgeber R. R. Wright, ehemals Professor der Biologie an der Universität Toronto, also, wie so mancher andere Arbeiter auf dem Gebiet der islamischen Mathematik und Astronomie, für die Orientalistik ursprünglich ein Aussenseiter, starb kurz vor dem Erscheinen dieses leider nur in 100 Exemplaren erschienenen Buches, in welchem er dem in Faksimile (*Replika Process*) wiedergegebenen Text einer guten arabischen Handschrift seine mit gründlichem Fleiss ursprünglich nach einer persischen Handschrift angefertigte, 333 Seiten starke englische Übersetzung gegenübergestellt hat.

Wer auf dem noch so unvollkommen bearbeiteten Gebiet der islamischen mathematischen Wissenschaften aus den Quellen forschen will, muss vielseitig sein. Er sollte sich mit mathematischem und historischem Verständnis in den antiken exakten Wissenschaften, vor allem den griechischen, aber auch den ägyptischen, babylonischen und indischen, umgesehen haben und diese Wissenschaften, zumal die hellenistischen, möglichst aus den Quellen schöpfen können, wozu mancherlei Sprachkenntnisse gehören. Er muss dann insbesondere den Schwierigkeiten der arabischen Sprache gewachsen sein. Die allgemeinen Wörterbücher versagen meist gegenüber der Fachsprache, und es gibt bisher nur wenige kleine Sonderverzeichnisse von Fachwörtern. Und da auch nur eine kleine Zahl von Textausgaben vorliegt, von denen nur ein paar neuzeitlichen Anforderungen genügen, muss er einen schweren Kampf um die Handschriften und mit den Handschriften aufnehmen. Was das bedeutet, zeigt das Beispiel Schoys, dem es in seinem zu kurzen Leben nicht vergönnt war, auf dem Gebiete der Textübersetzung Vollkommenes zu leisten. Oft verstand er nur durch richtiges Ahnen des mathematischen Zusammenhangs die ihm vorliegende Handschrift, manchmal aber, und dies besonders bei seinem Ringen mit der schwierigen Sprache al-Bīrūnī's, griff er fehl.

Max Krause, 1909 geboren und der Hamburger islamischen Forschungsstätte angehörig, stellte sich die Lebensaufgabe, den Mathematikhistorikern durch Bekämpfung solcher Schwierigkeiten die

(1) *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology by ... al-Bīrūnī.* Reproduced from Brit. Mus. MS. Or. 8349. The Translation facing the Text by R. Ramsay Wright. London 1934.

Wege zu ebnen. Sein 1936 erschienenes Verzeichnis *Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker* (1), das er unter Anleitung und Mitarbeit seines Lehrers H. Ritter an der Quelle aufstellte, erschliesst dem Forscher eine Fülle guter Handschriften mathematischer, astronomischer und astrologischer Werke, von denen eine Anzahl wertvoller Stücke nur in diesen Handschriften bekannt ist und erst durch diesen Katalog einem weiteren Kreise mitgeteilt wurde. Krause ging auch an die Herstellung von Textausgaben mit Übersetzungen. 1936 veröffentlichte er *Die Sphärik von Menelaos aus Alexandrien in der Verbesserung von Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq* (2). Neben Text und Übersetzung bringt dieses 365 Seiten starke Buch ausführliche Untersuchungen zur Geschichte des Textes. Der junge Forscher fiel 1944 in Russland. Möge das, was er gesammelt und erarbeitet hat, darunter seine Vorarbeiten zu einer Ausgabe des Masʿūdischen Kanons von al-Bīrūnī, der Wissenschaftsgeschichte nicht verloren gehen! Einem anderen Schüler Ritters, K. Garbers, verdanken wir eine ebenfalls 1936 erschienene, mit Übersetzung und Erläuterungen versehene Ausgabe der Schrift von Ṯābit b. Qurra *Über die Stundeninstrumente* (Sonnenuhren), *welche 'Ruchamen'* (*ruḫāmāt*) *heissen* (Köpr. 948, 1) (3) (4). Eine kürzere stereometrische Schrift von ʿOmar al-Karābīsī (5) und eine ebensolche von Ṯābit b. Qurra (6) bearbeiteten O. Spies und Erich Bessel-Hagen (geb. 1898), ein feinsinniger Mathematiker und Mathematikhistoriker, dessen kranker Körper 1946 dem grausamen Hunger erlag. Dem arabischen Euklid galten Studien von Cl. Thaer (7) und von Claire Baudoux (8), während S. Pines (9)

(1) *Quellen u. Studien z. Gesch. d. Math., Astronomie u. Physik* B, 3, 1936, S. 437-532.

(2) *Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen,* phil.-hist. Kl. (3) 17, 1936.

(3) Handschriftenkataloge zitiere ich mit den Abkürzungen in C. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litt.*, I, 2. Aufl., Leiden 1944, und *Supplement* I, Leiden 1937.

(4) *Quell. u. Stud. z. Gesch. d. Math. usw.* A, 4, 1936.

(5) *Quell. u. Stud. z. Gesch. d. Math. usw.* B, 1, 1931, S. 502-540. — Vgl. dazu S. Gandz B, 2, 1933, S. 81-97 u. S. 98-105.

(6) *Quell. u. Stud. z. Gesch. d. Math. usw.* B, 2, 1933, S. 186-198.

(7) *Quell. u. Stud. z. Gesch. d. Math. usw.* B, 3, 1936, S 116-121; *Hermes,* 77, 1942, S. 197-205.

(8) Vgl. A. Mieli, *La science arabe,* Leiden 1939, S. 86.

(9) S. Pines, *Beiträge zur islam. Atomenlehre,* Dissertation Berlin 1936; *Revue des études juives* (2) 3, 1938, S. 3-64; (2) 4, 1938, S. 1-33; *Archeion* 21, 1939, S. 298-306.

die islamischen Atomenlehren und Bewegungslehren aus handschriftlichen Quellen untersuchte. Arbeiten von S. Gandz über die älteste arabische Algebra sollen weiter unten genannt werden. Mehr literaturgeschichtlicher Natur ist die Dissertation von A. G. Kapp *Arabische Übersetzer und Kommentatoren Euklids auf Grund der Gelehrtenbiographien von Ibn al-Qiftī* (1). Bei dieser Gelegenheit sei auch auf die zusammenfassenden Werke von Sarton (2) und von Mieli (3) hingewiesen.

Im Folgenden berichte ich über die Ergebnisse eigener Untersuchungen auf dem Gebiete der arabischen Mathematik und sphärischen Astronomie. Diese Arbeiten waren durch die Zeitverhältnisse sehr erschwert. Insbesondere konnte ich mir schon vor dem Kriege infolge der deutschen Währungsnöte nur unter Schwierigkeiten einige Handschriftenkopien aus dem Ausland verschaffen. Als dann während des Krieges die deutschen Bibliotheken ihre Schätze verlagerten, waren Handschriften und Kopien fast nur noch durch die Hilfsbereitschaft einzelner Personen zu erlangen (4). Meine Ergebnisse wären vollstän-

(1) *Isis* 22, 1934, S. 150-172, 23, 1935, S 54-99, 24, 1935, S. 39-79.

(2) G. Sarton, *Introduction to the History of Science* I. II. Baltimore 1927 u. 1931.

(3) Vgl. S. 492, Anm. 8.

(4) Vor dem Kriege verdankte ich mehrere Kopien Stambuler Handschriften der Güte von Professor H. Ritter in Istanbul. Durch das grosszügige Entgegenkommen von Professor Diepgen und Professor Ruska in Berlin durfte ich verschiedene Handschriften und Kopien, die aus dem Nachlass von C. Schoy in den Besitz des Instituts für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften zu Berlin übergegangen waren, während des Krieges und über sein Ende hinaus entleihen. Bis Ende 1942 konnte ich noch aus der Reichsbibliothek zu Leiden und durch die Société des Amis de la Bibliothèque Nationale aus der Pariser Nationalbibliothek Kopien erhalten. 1943 erwirkte mir Professor van der Waerden in Leipzig bei der Fürstl. Jablonowskischen Gesellschaft der Wissenschaften die Gewährung eines Guthabens zur Anschaffung von Photokopien. Er verhalf mir dann durch die Sächsische Akademie der Wissenschaften zu den Devisen für die Kopie des weiter unten erwähnten Badīʿ von al-Karaǧī, die in der Vatikanischen Bibliothek mit gütiger Erlaubnis ihres Herrn Präfekten R. P. Anselmo M. Albareda, O. S. B., hergestellt wurde. Im selben Jahre verschaffte mir Herr van der Waerden durch die freundliche Vermittlung von Herrn Dr. Sencer in Ankara mit Genehmigung des Türkischen Unterrichtsministeriums Lichtbilder des ebenfalls weiter unten erwähnten, in Istanbul befindlichen Rechenbuchs von Kūšyār. Den Personen, Gesellschaften und Behörden, die mir unter schwierigen Verhältnissen halfen, nicht zumindest meinem Vetter Walter A. Erley in Chicago, der wiederholt mit kaufkräftiger Währung einsprang, schulde ich grössten Dank.

diger und umfassender ausgefallen, wenn mir eine Anzahl einschlägiger Handschriften, deren Titel mich in den Katalogen lockten, erreichbar gewesen wäre. Die Früchte meiner Arbeit konnte ich bisher nur zum geringsten Teil veröffentlichen. Da ich mich im Rahmen des vorliegenden Berichts meist auf die Angabe der Ergebnisse beschränken muss und die Einzelheiten des Materials und der Begründungen nicht ausbreiten kann, führe ich auch diejenigen meiner druckfertig abgefassten Arbeiten an, deren Veröffentlichung ich erst von der Zukunft erhoffe. Einige Erläuterungen und Übersetzungen, die dem Orientalisten überflüssig erscheinen mögen, sollen dazu dienen, die Ausführungen auch dem des Arabischen nicht kundigen Mathematikhistoriker verständlich zu machen.

Der Bericht zerfällt in zwei Teile. Der erste handelt von der älteren Gnomonik und der in ihr zum Ausdruck kommenden Kunst der Konstruktion und Berechnung sphärischer Grössen, der zweite vom Zahlenrechnen und der Algebra.

I. Die ältere Gnomonik

Aus dem 987 von Ibn an-Nadīm verfassten *Fihrist* ersehen wir, dass mit den Schriften über das (ebene) Astrolab, das auf der stereographischen Projektion der Kugeloberfläche beruht, diejenigen über die Sonnenuhren zu den ältesten in arabischer Sprache geschriebenen Werken der Mathematik und Astronomie gehören. Bei den Herstellungsmethoden der Sonnenuhren spielen die senkrechten Parallelprojektionen der Sphäre auf Hauptebenen die wichtigste Rolle. Schriften gnomonischen Inhalts verfassten im neunten Jahrhundert al-Ḫwārizmī, al-Māhānī, al-Kindī, Muḥammad b. ʿOmar b. al-Farruḫān, al-Farġānī und Muḥammad b. aṣ-Ṣabbāḥ. Zu den älteren Schriftstellern über die Sonnenuhren rechne ich weiter die beiden grossen Ṣābier Ṯābit b. Qurra (starb 901) und al-Battānī (starb 929), ferner Ḥabaš, von dem noch nicht endgültig entschieden ist, ob er, wie Nallino annimmt, ein Zeitgenosse al-Battānī's oder etwa ein Jahrhundert älter als dieser ist (1).

Unsere noch lückenhaften Kenntnisse in der arabischen Gnomonik wurden zunächst aus jüngeren Werken geschöpft. J. J. Sédillot untersuchte in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die grosse,

(1) Vgl. J. Tropfke, *Gesch. d. Elementarmathematik* V², 1923, S. 7, Anm. 16.

1230 verfasste Schrift von al-Marrākušī, und Schoy bearbeitete insbesondere gnomonische Abschnitte aus dem Tafelwerk des 1009 gestorbenen Ibn Yūnus. Aus der älteren Zeit war lange kaum mehr als die gnomonischen Teile des von Nallino herausgegebenen Tafelwerks von al-Battānī (1) bekannt. Da übersetzten 1922 E. Wiedemann und J. Frank die Schrift des Ṯābit b. Qurra *Über die Formen der Linien, auf denen das Ende des Schattens des Gnomons läuft* (2), und dann erschloss 1936 Garbers die schon (oben S. 3) erwähnte andere gnomonische Schrift des Ṯābit.

Von den Werken der oben genannten ältesten gnomonischen Autoren scheint nur sehr wenig auf uns gekommen zu sein. Und doch wäre uns gerade der Einblick in diese Schriften besonders erwünscht, nicht zum mindesten auch deshalb, weil sie uns vielleicht Aufschluss über die Einflüsse geben könnten, welche die indische, die griechisch-hellenistische und etwa eine persische Behandlungsweise der antiken Sonnenuhr — um diese und allein um sie handelt es sich — auf die islamischen Methoden genommen haben. Weniges ist doch noch erreichbar. Die im Jahre 1926 aus Istanbul erworbene und noch in keinem gedruckten Katalog aufgeführte Sammelhandschrift Ms. or. oct. 2294 der ehemaligen Pr. Staatsbibliothek zu Berlin enthält, worauf mich M. Krause freundlichst aufmerksam machte, auf fol. 31b bis 33a zwei kleine gnomonische Artikel al-Kindī's: *Herstellung der Richtung auf einer Kugel* (*ʿamal as-samt ʿalā kura*) und *Geometrische Herstellung der Ruchame* (*ʿamal ar-ruḫāma bil-handasa*) (3). Diese Titel sind uns in derselben Form im *Fihrist* für al-Kindī bezeugt.

Der Gegenstand ist in einer schlichten, primitiven Art und in einer Sprache behandelt, die in einigen Fachausdrücken von derjenigen der späteren Zeit abweicht. Ganz handwerksmässig und rezeptartig werden Konstruktionsvorschriften ohne jeden Beweis und ohne jede Erläuterung mitgeteilt. Ein Beispiel möge zeigen, wie in der

(1) Al-Battānī, *Opus astronomicum*, ed. C. A. Nallino. Mailand I, 1903; II, 1907; III, 1899.

(2) *Kgl. Danske Vid. Selsk., Mathem.-fysiske Medd.* 4, 9. Kopenhagen 1921/22.

(3) Text, Übersetzung und Erläuterungen dieser beiden Schriftchen von al-Kindī sowie eines kurzen, weiter unten erwähnten gnomonischen Artikels von al-Māhānī über die Bestimmung des Azimuts sind meiner Arbeit über Ibrāhīm b. Sinān, die ich später (S. 504) anführen werde, als Anhang beigegeben.

zweiten Schrift die einzelnen Handgriffe ebener Konstruktionen sehr umständlich geschildert sind. Berlin, Ms. or. oct. 2294, 31 b25 – 32 a1:

..... ثم تركز رجل البركار على علامة ه وتدير رجله الاخرى حتى تقع على جط اح وتعلم هنالك ح وتاخذ من العلامة التى قاطع عليها خط ه و خط اح البعد الذى (a) بين ط وح بالبركار وتركز احد قطبى البركار على علامة ط وتديره الى جهة المشرق خط ابح فحيث وقع من قوس اب ح فهو مشرق تلك الدرجة وتفرض مشرق الدرجة علامة ى .....

..... " Dann setzest du den [einen] Fuss des Zirkels auf das Zeichen h und drehst seinen anderen Fuss, bis er auf die Linie ag trifft, bezeichnest hier [mit] ḥ, nimmst von dem Zeichen [ṭ] ab, in dem die Linie hw die Linie ag schneidet, den Abstand, der zwischen ṭ und ḥ besteht, in den Zirkel, setzest den einen der Pole (so!) des Zirkels in das Zeichen ṭ und drehst ihn nach der Ostseite [bis zur] Linie abg. Dann ist [die Stelle], wo er auf den Bogen abg trifft, der Aufgang[spunkt] jenes Grades, und du nimmst als Aufgang[spunkt] des Grades das Zeichen i an ..... ".

In den meisten geometrischen arabischen Texten sind wir eine knappere und abstraktere Sprache nach Euklidischem Vorbild gewöhnt. Obwohl Zirkel und Lineal die Geräte sind, mit denen die Konstruktionen der Euklidischen Geometrie sinnlich und praktisch ausgeführt werden, finden wir bekanntlich bei Euklid nirgends eines dieser Geräte genannt. Denn hier macht sich das Bestreben der Platonischen Philosophie geltend, die Geometrie rein und abgewandt von Sinnlichen zu lehren. Man muss sich in der umfangreichen mathematischen und astronomischen Literatur der Griechen schon etwas umsehen, um Worten wie 'Zirkel' und 'Lineal' zu begegnen. In seiner Schrift *Über das Analemma* (1) nennt und verwendet Ptolemäus neben einem rechten Winkel, der zum Errichten von Senkrechten dient, einen Zirkel mit zwei Spitzen zum Abgreifen und Übertragen von Bögen und Strecken. Und hier wie bei al-Kindī handelt es sich um möglichst genaue Herstellung von Bögen, die für die Konstruktion von

(a) Vor الذى steht التى durchgestrichen.

(1) *Cl. Ptolemaei opera* ed. Heiberg, II, Leipzig 1907, S. 187-223. — Vgl. P. Luckey, *Das Analemma von Ptolemäus. Astron. Nachr.* 230, 1927, Nr. 5498.

Sonnenuhren verwendet werden sollen, also um Aufgaben der angewandten, praktischen Geometrie.

Für den 'Punkt' finden wir an anderen Stellen dieses al-Kindī-Textes auch das in der arabischen geometrischen Sprache übliche, schon vor al-Kindī vom Euklidübersetzer al-Ḥaǧǧāǧ gebrauchte Wort *nuqṭa* verwendet; mit dem in der Textprobe vorkommenden *ʿalāma* = *Zeichen* ist wohl ursprünglich die Markierung des Punktes gemeint, dann aber auch dieser selbst. Ob bei diesem Gebrauch des Wortes *ʿalāma* eine wörtliche Übersetzung von σημεῖον vorliegt oder eingewirkt hat?

In der ersten kurzen Abhandlung ist unter Richtung (*samt*) die Richtung im Raume vom Beobachter (Kugelmittelpunkt) zur Sonne zu verstehen. Es werden zwei Methoden angegeben um an einem Orte für einen gegebenen Tag und für volle Stundenzahlen den Sonnenstand auf einer als Abbild der Himmelskugel zu denkenden Kugel zu verzeichnen. Der Punkt wird als Schnittpunkt zweier Kreise gewonnen, die mit einem Zirkel auf der erhabenen Seite der Kugel gezogen werden. Der eine dieser beiden Kreise ist bei beiden Methoden der um den Zenitpunkt (d. h. mit dem Zenitpunkt als Einsatzpunkt der einen Zirkelspitze) gezogene Parallelkreis zum Horizont, der andere ist bei der ersten Methode ein Kreis um den Aufgangspunkt, bei der zweiten ein solcher um den Nordpol des Himmels. Durch die so gewonnenen Stundenpunkte auf der Kuppel (*qubba*) sollen Löcher gebohrt werden, durch die dann zu der betreffenden Stunde der Sonnenstrahl zum Kugelmittelpunkt geht. Es handelt sich also um eine sphärische Sonnenuhr oder um ein Modell für eine solche.

In der Schrift über die geometrische Herstellung der *Ruchame*, d. h. hier der horizontalen ebenen Sonnenuhr, sind, wie stets bei Herstellung von Sonnenuhren für einen gegebenen Ort, die Schiefe ε der Ekliptik und die Ortsbreite φ als gegeben zu betrachten. Als gegeben werden ferner angesetzt die Sonnenlängen $\lambda = 0^0, \pm 30^0, \pm 60^0, \pm 90^0$ für die Anfangspunkte der Tierkreiszeichen und die Zeitpunkte $\tau = 0, 1, \ldots, 6$ antiker Zeitmessung, d. h. die Zeitpunkte, für die der jeweilige Tagbogen der Sonne in 6 gleiche Teile zerfällt, deren jeder in einer temporalen oder antiken Stunde des betreffenden Tages durchlaufen wird. Die gesuchten Grössen sind Aufgangsweite, Deklination und Mittagshöhe, Sonnenhöhe und Schattenlänge, Azimut. Aus den zuletzt gefundenen Grössen, Schattenlänge und Azimut, kann, worauf der Text nicht eingeht, für die gegebene Sonnenlänge und

die gegebene Stunde das Ende des Gnomonschattens in der Ebene der Horizontaluhr gezeichnet werden.

Die gesuchten Grössen werden nach einem Verfahren gefunden, das wir am ehesten als Lösung der betreffenden sphärisch-trigonometrischen Aufgabe durch ein Mittelding zwischen darstellender Geometrie und graphischem Rechnen bezeichnen können. Grundsätzlich besteht dieses Verfahren darin, dass wie beim Analemma des Ptolemäus von Hause aus stereometrische Konstruktionen von Bögen und Sehnen der Kugel auf Folgen von Teilkonstruktionen in der Ebene zurückgeführt werden. Alle diese Konstruktionen bei al-Kindī werden nach Möglichkeit in einem durch zwei Durchmesser in Quadranten zerlegten Kreis vorgenommen und so eingerichtet, dass die Eintragung aller gegebenen und die Messung aller gefundenen Bögen auf einer ein für allemal sorgfältig hergestellten Einteilung des genannten Fundamentalkreises in 360 Grad erfolgen kann. Es wird eben kein beweglicher Winkelmesser (' Transporteur ') verwandt. Man vergleiche damit das Verfahren des Ptolemäus, der im *Analemma* gegebene und gefundene Bögen auf einem auf der Zeichentafel ein für allemal entworfenen, in 90 Grad geteilten Quadranten abgreift. Eine unmittelbare Anlehnung an das *Analemma* von Ptolemäus zeigen die Konstruktionen und ihre Beschreibung nicht. Insbesondere gewinnt al-Kindī das Azimut ganz anders als Ptolemäus. Aber das analemmatische Verfahren war schon lange vor Ptolemäus in uns nicht erhaltenen hellenistischen Schriften behandelt. Wir wissen, dass Pappus einen Kommentar zum *Analemma* des Diodor schrieb (1), der als ein Zeitgenosse Cäsars und Ciceros gelten darf. Was mag *das Buch Analemma* gewesen sein, dem al-Kindī's Zeitgenosse Abū Saʿīd aḍ-Ḍarīr al-Ǧurǧānī die Auffindung der Mittagslinie (2) entnahm?

Natürlich muss man auch die Möglichkeit anderer, insbesondere indischer und persischer Einflüsse auf die früharabische Gnomonik im Auge behalten. Bei der Bestimmung des Schattens nimmt al-Kindī sowohl auf diejenigen Leser Rücksicht, die den *ǧaib des Ptolemäus* zugrunde legen und den Kreishalbmesser in 60 Einheiten teilen, wie auf diejenigen, die mit dem *ǧaib der Inder* arbeiten und den Halb-

(1) *Pappus* ed. Hultsch, Buch IV, S. 246, 1.

(2) Vgl. C. Schoy, *Abhandlung über die Ziehung der Mittagslinie, dem Buche über das Analemma entnommen, samt dem Beweise dazu, von Abū Saʿīd aḍ-Ḍarīr. Annalen d. Hydrographie u. marit. Meteor.* 50, 1922, S. 265-271.

messer zu 150 Teilen ansetzen. Wir sehen hier im Ausdruck *ǧaib des Ptolemäus* das Wort *ǧaib*, der eigentlichen Bedeutung des zugrundeliegenden indischen Wortes *jīva* entsprechend, als Bezeichnung der Vollsehne gebraucht, für die man später nur die Bezeichnung *watar* zugelassen hätte. Dagegen ist mit dem *ǧaib der Inder* der Sinus, also die Halbsehne gemeint. Ein Gegenstück zu al-Kindī's *ǧaib des Ptolemäus* bildet al-Battānī's Gebrauch von *watar* für die Halbsehne, die später nur *ǧaib* hiess.

Die beiden gnomonischen Traktate al-Kindī's erscheinen mir auch für die al-Kindī-Forschung von Interesse, weil uns in ihnen mathematische Ausführungen des vielseitigen Mannes erhalten sind, von dessen zahlreichen kleinen Schriften — auch über Gnomonik sind uns noch weitere bezeugt — so viel verloren ging. Al-Kindī war, wie Ibn al-Qifṭī sagt, "im islamischen Volk berühmt, weil er in den Zweigen der griechischen, persischen und indischen Wissenschaft zuhause war". Zu seiner Würdigung führt man gern an, dass ihn Cardano in seiner Schrift *De Subtilitate* (1) zu den zwölf Männern der Wissenschaft zählt, die er für die scharfsinnigsten hielt (*viri duodecim subtilitate praestantes*). Aber dem Cardano standen die Quellen der Wissenschaftsgeschichte nicht genügend offen. Er rechnet auch *Geber*, d. i. Ǧābir b. Aflaḥ, zu jenen zwölf Grossen des Geistes. Heute wissen wir, dass Ǧābir's 'Regel der vier Grössen', eine Formel der sphärischen Rechenkunst, die Cardano als seinen ersten Ruhmestitel nennt, lange vor Ǧābir im Osten der islamischen Welt gefunden wurde, und man hat Grund zu dem Verdacht, dass Ǧābir, der in so überheblichem Ton den Ptolemäus herabzusetzen sucht, sich mit fremden Federn schmückte. Hinsichtlich der Frage, ob wir es bei dem gepriesenen al-Kindī mit einem schöpferischen Geist oder vielmehr mit einem für jene Zeit so wertvollen überaus empfänglichen und hochgelehrten Sammler zu tun haben, der zugleich ein geschickter Darsteller und Verbreiter des aufgenommenen älteren Gutes war, wird der Mathematiker geneigt sein, neben den philosophischen und den meteorologisch-optischen die im eigentlichen Sinne mathematischen Leistungen als Prüfsteine der Originalität heranzuziehen. An-Nasawī (um 1000 n. Chr.) charakterisierte ein Rechenbuch von al-Kindī als "sich [auf allerhand Dinge] einlassend und übermässig weitschweifig" (متداخلا مفرطا فى الاطالة).

(1) *Hieronymi Cardani de Subtilitate libri* 21. Lugduni 1554, p. 596-597; Basilea 1554, p. 445.

Bei den vorliegenden gnomonischen Rezepten al-Kindī's habe ich den Eindruck, dass jemand wertvolles übernommenes Lehrgut mit aller Umständlichkeit und Deutlichkeit darlegt, ohne das Bedürfnis nach Richtigkeitsnachweisen beim Leser vorauszusetzen oder bei sich selbst an den Tag zu legen. Andere vor und nach seiner Zeit verfuhren auf diesem ins Handwerk einmündenden Gebiet der Gnomonik ähnlich. Dass sein Verfahren zur Bestimmung der Höhe nur näherungsweise für kleine Breiten gilt, sodass seine Sonnenuhr beim Gebrauch in Bagdad mit einem damals praktisch tragbaren Fehler behaftet ist — ich habe ihn berechnet —, verschweigt er, und es ist fraglich, ob er sich dieses Fehlers bewusst war. Sehr befremdend wirkt eine Einzelheit im ersten Traktat: Während er beim zweiten Verfahren den Komplementbogen der Sonnenhöhe h aus h ganz natürlich dadurch findet, dass er h von 90^0 abzieht, soll beim ersten Verfahren dieselbe primitive Subtraktionsaufgabe durch eine, anscheinend mit Hilfe der Tabellen der Funktionen Sinusversus und Sinus auszuführende Rechnung gelöst werden, die wir durch $90^0 - h =$ arc Sin (r — Sinvers r) ausdrücken können. Das erscheint ungeheuerlich. Sollte es beim einen Verfahren um jeden Preis anders gemacht werden, als beim anderen?

Die angekündigte Veröffentlichung von al-Kindī's *Buch über die Chemie des Parfüms und die Destillation* durch K. Garbers (1) verspricht weitere Aufschlüsse über die anziehende und immer noch rätselhafte Gestalt des "Philosophen der Araber", von dem der *Fihrist* eine Kette von nicht weniger als 25 Vorfahren rein arabischen Bluts aufzählt, während al-Baihaqī (starb 1169) über seine Herkunft sagt: "Man ist über seine Volkszugehörigkeit (ملّته) verschiedener Meinung. Einige sagen: er war ein Jude, der dann zum Islam übertrat; andere sagen: er war ein Christ" (2).

Ein anderes Zeugnis der Gnomonik des neunten Jahrhunderts ist uns in Istanbul auf zwei Blättern (Seray 3342, 3) erhalten. Es ist ein Traktat von al-Māhānī unter dem Titel: *Abhandlungen* (so!) *über die Bestimmung der Richtung für jede beliebige Stunde und an jedem beliebigen Ort.* Über die Person und die Werke al-Māhānī's, des Zeitgenossen al-Kindī's, hat Krause in seiner oben (S. 492) erwähnten Ausgabe von Abū Naṣr's Bearbeitung der Sphärik des Menelaos (S. 24-25) das wenige Erreichbare gesammelt, dem ich nur hinzuzufügen weiss,

(1) Vgl. ZDMG 97, 1943, S. *7*.

(2) Al-Baihaqī, *Tatimma* ed. Muḥammad Šafīʿ I, Lahore 1935, S. 25.

dass Ibrāhīm b. Sinān, von dem wir noch hören werden, in der Einleitung seiner *Schrift über die Schatteninstrumente* (66 b 17) angibt, al-Māhānī solle eine Arbeit über die Bestimmung des Aszendenten aus der *Ruchame* — auch dies ein Thema der Gnomonik — verfasst haben. Da die Mehrzahl der uns überlieferten oder bezeugten Schriften al-Māhānī's an die Werke griechischer Mathematiker anknüpft, so besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass seine Gnomonik sich im Fahrwasser griechisch-hellenistischer Überlieferung bewegt.

Die Schrift über die Bestimmung der Richtung lehrt die Ermittlung für die Gnomonik in Betracht kommender Bögen nach einem zeichnerischen Verfahren, das grundsätzlich von derselben Art ist, wie das von al-Kindī in seiner *Geometrischen Herstellung der Ruchame* angewandte. Wie al-Kindī arbeitet al-Māhānī mit einem Fundamentalkreis. Dieses graphische Verfahren wurde in späterer Zeit weiter ausgebildet. Der Kreis begegnet uns wieder in der *Geometrischen Bestimmung der Richtung der Qibla* von Ibn al-Haiṯam (1) (starb 1038) und in desselben Verfassers Schrift *Über die horizontalen Ruchamen* (2). Hier ist der in Grade und Quadranten eingeteilte Kreis auf einer besonderen Platte aus festem Material gezeichnet und heisst *dustūr* (etwa: Handbehelf, Muster, Modell, Vorlage). Auch Ibn Yūnus benutzt den Dustur. Mehr noch als bei al-Kindī hat sich bei al-Māhānī das Verfahren äusserlich von dem der darstellenden Geometrie entfernt und ist zu einem reinen graphischen Rechnen geworden. Dem mathematischen Inhalt nach aber stimmt speziell die Bestimmung des Azimuts, deren Text ich mit Übersetzung und Erläuterungen in meiner Arbeit über Ibrāhīm b. Sinān als Gegenstück zu al-Kindī's Azimutbestimmung wiedergegeben habe (3), mit derjenigen überein, die wir im Analemma des Ptolemäus und bei den Indern ausgeführt sehen, während al-Kindī anders vorgeht.

Bemerkenswert ist, dass al-Māhānī der zeichnerischen Lösung zweier seiner Aufgaben eine rechnerische Lösung, eingeleitet durch Worte wie: "Verfahren hierzu durch Rechnung" (*bāb ḏālik min al-*

(1) Vgl. dazu C. Schoy, *Abhandlung des ... ibn al-Haiṯam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla*. ZDMG 75, 1921, S. 242-253. Diese Schrift (Bodl. I 877, 4) wirft Brockelmann (I², S. 618, Nr. 22) irrtümlich mit desselben Verfassers Schrift über die rechnerische Bestimmung der Qibla (Fatih 3439, 12; Atif 1714, 1; Berlin Ms. or. oct. 2970, 1) zusammen.

(2) Berlin Ms. or. oct. 2970, 153 a-161 b.

(3) Vgl. S. 495, Anm. 3.

ḥisāb), beigibt. Hier sehen wir die aufeinander folgenden Schritte der zeichnerischen Lösung ins Rechnerische übertragen. Dem Ziehen einer Halbsehne entspricht das Aufschlagen eines Sinus in der Sinustafel. Al-Māhānī rechnet nämlich mit Sinussen, nicht mit Sehnen. Bekanntlich stellt auch Ptolemäus im *Analemma* dem konstruktiven Verfahren das entsprechende rechnerische zur Seite. Dem al-Kindī ist offenbar ebenfalls die rechnerische Lösung der von ihm geometrisch behandelten Aufgaben bekannt. Sonst spräche er nicht in der Überschrift der oben behandelten Traktate wie auch anderer, deren Titel uns überliefert sind, ausdrücklich von der Lösung "durch (praktische) Geometrie» (*bil-handasa*). Al-Māhānī gibt einer seiner rechnerischen Lösungen sogar einen "Beweis" (*burhān*) bei; doch ist dies nur der Nachweis, dass die Rechnung dem unbewiesen mitgeteilten graphischen Verfahren entspricht.

Ein historischer Ausblick: Bei der Bestimmung des Azimuts handelt es sich, modern gesprochen, um die Aufgabe, aus den Seiten des Kugeldreiecks Zenit-Pol-Stern, das ZPS heissen möge, seinen Winkel bei Z zu ermitteln. Al-Kindī's graphische Lösung, die wie gesagt von derjenigen des Analemmas von Ptolemäus verschieden ist, lässt sich auf die Konstruktion des ebenen Dreiecks $Z'P'S'$ zurückführen, das die senkrechte Projektion des Kugeldreiecks ZPS auf die Ebene des Horizonts ist. Dieses Dreieck $Z'P'S'$ wird aus seinen Seiten hergestellt, und sein Winkel bei Z' ist gleich dem gesuchten Azimut. Eine derartige Konstruktion liegt der Methode zugrunde, nach der Regiomontan am Ende des vierten Buches seines Werks *De triangulis* in Aufgabe 34 aus den Seiten eines Kugeldreiecks einen Winkel berechnet. Delambre (1) und von Braunmühl (2) glaubten, Regiomontan habe hierin unter den "Arabern" keinen Vorgänger gehabt.

Überträgt man dagegen al-Māhānī's mit derjenigen des Ptolemäus übereinstimmende Konstruktion des Azimuts a Schritt für Schritt ins Rechnerische, so erhält man die Formel

$$\operatorname{Sin} a = \frac{r\left|\frac{r\ \operatorname{Sin}\delta}{\operatorname{Cos}\varphi} \pm \frac{\operatorname{Sin} h\ \operatorname{Sin}\varphi}{\operatorname{Cos}\varphi}\right|}{\operatorname{Cos} h},$$

(1) J. B. J. Delambre, *Histoire de l'astronomie du moyen-âge*. Paris 1819, S. 310.

(2) A. von Braunmühl, *Vorles. üb. Gesch. d. Trigonometrie*. Leipzig 1900, I, S. 129.

die wir bei Anwendung des sphärischen Cosinussatzes auf das Dreieck *ZPS* als richtig erkennen. Zu derselben Formel gelangt man, wenn man durch Einsetzen der Werte die Vorschriften (Formeln) zusammenfasst, nach denen al-Battānī im elften Kapitel seines astronomischen Werks das Azimut berechnet. In wie weit das Studium al-Battānī's Regiomontan zur Entdeckung des sphärischen Cosinussatzes angeregt haben mag, kann hier nicht erörtert werden.

Da die in eine etwas spätere Zeit fallenden gnomonischen Schriften des Ṯābit b. Qurra und die wohl noch späteren Ausführungen al-Battānī's über diesen Gegenstand veröffentlicht und eingehend erläutert worden sind (1), sei zu ihrer Kennzeichnung nur Folgendes gesagt: Die für die punktweise Konstruktion der Sonnenuhren erforderlichen Werte von Azimut und Schattenlänge für die einzelnen temporalen Stunden werden nicht mehr zeichnerisch, wie bei al-Kindī und al-Māhānī, sondern nur noch rechnerisch gewonnen, wie wir das teilweise schon bei al-Māhānī ausgeführt sahen. Die Rechnungen sind nach beweislos mitgeteilten Vorschriften — Formeln — zu vollziehen, in denen die Sinusfunktion zur Verwendung kommt. Fragen wir nach der Herkunft dieser Formeln, so erweisen sie sich als die rechnerischen Übertragungen oder wenigstens als die Äquivalente ebener Konstruktionen von der Art, wie al-Kindī und al-Māhānī sie uns vorführen. Diese ebenen Konstruktionen aber sind Teilkonstruktionen derjenigen geradlinigen Konstruktionen in der Kugel, die erforderlich sind, um von gegebenen Bögen über deren Sehnen oder Sinusse zu den Sehnen oder Sinussen der gesuchten Bögen und damit zu diesen selbst zu gelangen. In vielen Fällen lassen sich die Konstruktionen mit Hilfe der von Ptolemäus im *Analemma* gelehrten Orthogonalprojektionen und Umklappungen auf die drei Hauptebenen ausführen.

Al-Battānī behandelt in seinem Tafelwerk nur die Horizontalsonnenuhr, Ṯābit dagegen lehrt die Herstellung der drei Uhren, deren Ebenen in den Horizont, den Meridian und den ersten Vertikal fallen, ferner der drei Uhren, deren Ebenen beliebig durch die Achsen der genannten Fundamentalebenen gehen, und endlich einer Uhr, deren Ebene eine beliebige Stellung zum Horizont des Benutzers hat. Durch Umrechnungsformeln von der Art, die wir als Koordinatentransformationsformeln bezeichnen, kann Ṯābit die Berechnungsformeln gewisser der Uhren aus denjenigen anderer ableiten.

(1) S. oben S. 495. — Vgl. auch P. Luckey, *Ṯābit b. Qurra's Buch über die ebenen Sonnenuhren. Quell. u. Stud. z. Gesch. d. Math. usw.* B, 4, 1938, S. 95-148.

Ṯābit b. Qurra besass einen Enkel Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Sinān b. Ṯābit, auf den sich die mathematische Begabung des Grossvaters übertragen hatte, wie denn überhaupt die Generationen der Nachkommen der Sabier Ṯābit b. Qurra und Ibrāhīm b. Zahrūn schöne Beispiele dafür bieten, wie durch Vererbung und Tradition hochbegabte Familien eine Reihe von Geschlechtern hindurch blühen und ihrem Volke hervorragende Philosophen, Astronomen, Mathematiker, Ärzte und Geschichtsschreiber schenken. Ṯābit's Enkel Ibrāhīm wurde nach Ibn Abī Uṣaibi'a im Jahre 296 d. H., d. i. 908-909 n. Chr. geboren und starb schon am 16. August 946, ziemlich genau ein Jahrtausend, bevor ich dies niederschreibe, an einer Lebergeschwulst. Seine Schriften, von denen uns glücklicherweise Wertvolles erhalten ist und besonders in Bankipore neuerdings Verschiedenes ans Licht kam, befassen sich mit Geometrie und Astronomie und knüpfen dabei meist an die unvergänglichen griechischen Werke über diese Gegenstände an. Mit Apollonius hat er sich besonders beschäftigt. Im Druck veröffentlicht wurde bisher nur seine Parabelquadratur, und zwar durch eine gut erläuterte Übersetzung von Suter (1). Uns soll hier seine *Schrift über die Schatteninstrumente* (*kitāb fī ālāt al-aẓlāl*) beschäftigen (2).

Die einzige uns erhaltene Handschrift (Aya Sofya 4832, 15, 66 b-75 b) ist leider unvollständig und umfasst von den drei Büchern des Werkes nur das erste und den Anfang des zweiten. Aber auch dieser Torso enthält genug des Anziehenden. Die Schrift ist, wie der Verfasser im Vorwort selbst ausführt, die verbesserte und erweiterte Fassung eines Werkes, das er schon in sehr jugendlichem Alter verfasste. Die Biographen berichten, es sei in seinem 16. oder 17. Lebensjahr gewesen. Ohne eingehendes Studium der Schriften seiner Vorgänger, deren Leistungen er vom Hören kannte, berichtet Ibrāhīm, habe er damals die erste Fassung seines Werkes niedergeschrieben.

(1) *Vierteljahrsschrift d. naturforsch. Ges. Zürich* 63, 1918, S. 214-228. — In Hyderabad erschienen 1943-47 die Textausgaben von 6 Schriften des Ibrāhīm b. Sinān. S. *Catalogue of the Arabic Publications of the Dairat-ul-Maarif-il-Osmania.* Hyderabad 1948, S. 19-20.

(2) Vgl. P. Luckey, *Die Schrift des Ibrāhīm b. Sinān b. Ṯābit über die Schatteninstrumente.* Als Dissertation in 6 maschinenschriftlich vervielfältigten Stücken 1944 der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen überreicht. Die Arbeit besteht aus 85 Seiten Übersetzung, 114 Seiten Einleitung und Erläuterungen und 37 Figurentafeln. Eine Ausgabe des arabischen Textes ist vorbereitet.

Wie weit er bei der Umarbeitung von den Errungenschaften der älteren Gnomoniker Kenntnis nahm, erfahren wir nicht genau. Ein Anzeichen dafür, dass er im Ausstrahlungsbereich der hellenistischen Gnomonik steht, ist seine Bemerkung, er setze ebenso wie Diodor und andere in ihren Schriften über die Instrumente die Gnomonspitze als Mittelpunkt der Kugel an, ebenso der Umstand, dass er an einer Stelle seiner Schrift Alexandrien beispielsweise als Ort für eine zu entwerfende Uhr nennt.

Das erste Buch behandelt die ebenen Sonnenuhren, das zweite in 17 Abschnitten, deren Überschriften uns erhalten sind, eine Anzahl Fragen, die mit den ebenen Sonnenuhren zusammenhängen, und Aufgaben, zu deren Lösung diese Instrumente sich einrichten lassen. Auch kugel– und kegelförmige Uhren werden hier behandelt. Nach den Andeutungen der Einleitung brachte das dritte Buch weitere Ausführungen über nicht-ebene Uhren. Fast alles, was er im zweiten und dritten Buch darbot, glaubte er neu, oder wenigstens unabhängig von den Leistungen etwaiger Vorgänger, deren Werke er wenig und nur vom Hörensagen kannte, gefunden zu haben.

Ibrāhīm schlägt in der Gnomonik neue Töne an. In frischem Angriffsgeist tadelt er an seinen Vorgängern, sie hätten die einzelnen Sonnenuhren, Horizontaluhr, Mittagsuhr, Ostwestuhr usw. isoliert und ohne organischen Zusammenhang behandelt, während e r die Behandlung aller Uhren unter ein einheitliches Prinzip bringe. Ferner wirft er den bisherigen Gnomonikern vor, sie hätten ihre Lehren und Vorschriften — von einigen ganz leichten Gegenständen abgesehen — o h n e B e w e i s e dargeboten.

Der erste Vorwurf mag auf die Mehrheit von Ibrāhīm's Vorgängern zutreffen. Ungerecht erscheint er aber gegenüber Ibrāhīm's Grossvater Ṯābit b. Qurra. Denn dieser zeigt nicht nur, wie wir oben erwähnten, dass man die eine Uhr aus der anderen durch eine Transformation der sphärischen Koordinaten ableiten kann, sondern wir finden auch an einer Stelle seiner Schrift über die Ruchamen (Handschriftseiten 48-50 oben) gerade d e n Gedanken als Prinzip einer systematischen Behandlung aller ebenen Sonnenuhren ausgesprochen, den Ibrāhīm für sich in Anspruch nimmt: Eine Sonnenuhr, deren Ebene zum System u n s e r e s Horizonts eine beliebige Stellung hat, ist Horizontaluhr für einen gewissen a n d e r e n Ort der Erde. Man kann sie also wie eine Horizontaluhr berechnen. Die Linien, die das Ende des Gnomonschattens durchläuft, sind für unseren Ort dieselben wie für jenen. Nur die Stundenpunkte sind auf die tempo-

ralen Stunden unseres Ortes umzurechnen. Bei Ṯābit aber wird das auf diesem Gedanken beruhende Berechnungsverfahren aller Sonnenuhren nur skizziert und nicht rechnerisch durchgeführt. Denn Ṯābit sagt, das von ihm befolgte Verfahren der Ableitung aller Uhren durch Transformation aus den drei Hauptuhren sei leichter und näherliegend (Handschriftseite 50 oben).

Sollen wir nun Ibrāhīm für so charakterlos und dumm halten, dass er das in einem Werke seines Grossvaters ausgesprochene Prinzip als eigene Erfindung ausgibt? In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass er die gnomonischen Schriften seines Grossvaters nicht erwähnt, — er betont ja, er habe die Leistungen anderer auf diesem Gebiet zumeist durch Hören kennengelernt — während er in seiner Schrift über die Parabelquadratur gewissenhaft angibt: "Schon mein Grossvater, Ṯābit b. Qurra, hat eine Schrift über diesen Gegenstand verfasst, ebenso al-Māhānī". Der Grossvater Ṯābit war acht Jahre vor Ibrāhīm's Geburt gestorben. Über seine Bücher und Dusture (Handexemplare) wusste Ibrāhīm's älterer Bruder Ṯābit b. Sinān Auskunft zu geben (Ibn al-Qifṭī ed. Lippert 120, 11), und wir können mit Chwolsohn ([1]) (I, S. 605) vermuten, dass dieser Enkel den literarischen Nachlass Ṯābit b. Qurra's verwaltete. Daraus folgt nicht, dass er seinem jüngeren Bruder Ibrābīm Einblick in des Grossvaters Schrift über die Ruchamen gab. Die uns vorliegende Fassung dieser Schrift wurde, wie aus ihrem Kolophon hervorgeht (Handschriftseite 89), erst im Jahre 981 n. Chr., fast 35 Jahre nach Ibrāhīm's Tode, hergestellt, und zwar vom Schwiegervater der Schwester des Ibrāhīm und des Ṯābit b. Sinān. Dies war Ibrāhīm b. Hilāl b. Ibrāhīm b. Zahrūn, also der Enkel des Stammvaters jener anderen geistig hervorragenden Sabierfamilie. Er, der gepriesene Verfasser der "Sendschreiben", der eine politische Rolle spielte, war nach Ibn al-Qifṭī auch ein guter Geometer und Astronom. Wenn uns auch in dem genannten Kolophon versichert wird, dass die Fassung der Schrift über die Ruchamen mit dem Dustur Ṯābit b. Qurra's übereinstimmt, so erscheint es mir bei den literarischen Gepflogenheiten jener Zeit doch als möglich, dass die Bemerkung der Handschriftenseiten 48-50 über die andere Ableitbarkeit aller Ruchamen eine Hinzufügung, etwa des sachkundigen Herausgebers, ist, zumal man in der Bemerkung oben auf der Handschriftseite 50 eine leichte

([1]) D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*. I. II. Petersburg 1856.

polemische Spitze gegen unseren Ibrāhīm b. Sinān b. Ṯabit sehen kann. Heutzutage wäre eine solche Bemerkung als Fussnote des Herausgebers erschienen.

Nun zum anderen Vorwurf des Ibrāhīm, die Gnomoniker hätten ihre Vorschriften ohne Beweise gegeben. Dieser Tadel wäre in der älteren Zeit, als man die gesuchten Grössen konstruierte, kaum berechtigt gewesen, solange die Konstruktionen noch in unmittelbarer Beziehung zu der ursprünglichen räumlichen Konfiguration standen, für deren Richtigkeit man sich auf die Anschauung berufen konnte. Als dann aber die darstellende Geometrie immer mehr in graphisches Rechnen überging und der Zusammenhang mit der Stereometrie verloren ging, und als weiter statt graphischer Rechnungen numerische Rechnungen vorgenommen wurden, für die zur Lösung jeder Aufgabe knappe, formelartige Vorschriften entstanden, wie bei Ṯābit und al-Battānī, ist Ibrāhīm's Ruf nach Beweisen verständlich.

Er bringt solche Beweise, und anziehend ist, dass er die Beweise der Richtigkeit seiner gnomonischen Berechnungen nicht mehr durch Zurückgehen auf die direkte konstruktive Erzeugung der gesuchten Sehnen und Bögen erbringt, sondern sich derjenigen sphärischen Rechenkunst bedient, mit der Ptolemäus im Almagest gesuchte Bögen sphärischer Figuren aus gegebenen berechnet. Diese Rechenkunst können wir nicht eigentlich als Kugeldreiecksrechnung (sphärische Trigonometrie) bezeichnen, denn nicht Formeln mit den Funktionen von Seiten und Winkeln sphärischer Dreiecke werden benutzt, sondern eine Formel mit den Sehnen von Bögen des vollständigen sphärischen Vierseits, der Satz des Menelaos, den die islamischen Mathematiker "Schneidefigur" oder "Schneidelehrsatz" (*šakl al-qaṭṭāʿ*, *aš-šakl al-qaṭṭāʿ*) nannten. Mit diesem schweren Geschütz bezwingt Ibrāhīm alle für die Konstruktion seiner ebenen Sonnenuhren erforderlichen sphärischen Rechnungen und erweist sich hierin griechischer als sein Meister und Vorbild Ptolemäus, der zwar in seiner grossen Syntaxis mit dem Menelaossatz arbeitet, dagegen bei den gnomonischen Aufgaben im *Analemma* der ursprünglicheren und für den Zweck geschmeidigeren direkten Methode seiner Vorgänger treu bleibt. Ibrāhīm scheint mit seinen Beweisen keinen Anklang gefunden zu haben. Spätere Autoren, wie Ibn al-Haiṯam, Ibn Yūnus und al-Marrākusī, erbringen gewöhnlich keine Beweise, jedenfalls nicht solche mit Hilfe des Satzes von Menelaos.

Ohne hier auf Ibrāhīm's Berechnung der einzelnen Sonnenuhren einzugehen, hebe ich hervor, dass er unter anderen Uhren die Äqua-

torealuhr behandelt, deren Ebene dem Himmelsäquator, und deren Schattenstab der Weltachse parallel ist. Diese einfachste Sonnenuhr war dem Altertum bekannt. Das Britische Museum bewahrt unter Nr. 2546 eine rechteckige Marmorplatte mit oberer und unterer Äquatorealuhr. In der islamischen Gnomonik ist sie meines Wissens vor Ibrāhīm nicht nachgewiesen. Der zur Weltachse parallele Schattenstab ist als wesentliches Merkmal der sogenannten abendländischen Sonnenuhr besonders bedeutsam. Erst in der spätarabischen Gnomonik entdeckten Schoy und Drecker die Berechnung von Uhren mit dieser Gnomonrichtung (1). Gewiss kommt als weiteres Kennzeichen dieser abendländischen Uhr hinzu, dass sie gleiche Stunden anzeigt, aber die Eintragung der Linien gleicher Stunden in die Äquatorealuhr musste zwangläufig erfolgen, als diese dem Astronomen geläufigen Zeiteinheiten im bürgerlichen Leben an die Stelle der ungleichen antiken Stunden traten. Die zum Äquator parallele Uhrebene durch eine solche beliebiger anderer Stellung unter Beibehaltung der Weltachsenrichtung des Gnomons zu ersetzen, was eine für die islamischen Gnomoniker lösbare geometrische Aufgabe.

Ibrāhīm gibt auch Vorschriften für die technische Herstellung und Aufstellung ebener Sonnenuhren. Die Platten sollen aus *isfīdāǧ* gegossen werden. Man pflegt dieses Wort mit "Bleiweiss" zu übersetzen. Ich möchte an Gips denken.

In dem uns noch erhaltenen Anfang des zweiten Buches schneidet Ibrāhīm eine interessante theoretische Frage an. Auf der gewöhnlichen sphärischen Sonnenuhr erhält man die mit 0, 1, ..., 5, 6 zu bezifferndn Punkte der vollen antiken Stunden eines Tages, indem man das auf ihr durch Zentralprojektion vom Mittelpunkt aus gewonnene verkleinerte Abbild des betreffenden Tagbogens der Sonne in 6 gleiche Teile teilt. Die Stundenlinien aber erhält man, indem man die mit derselben Tagesstunde bezifferten Stundenpunkte der verschiedenen Tagbögen des Jahres miteinander verbindet. Die so punktweise konstruierten Stundenlinien sind auf den in Betracht kommenden Teilen zwischen den Wenden praktisch nicht von Grosskreisbögen zu unterscheiden. Sind sie Grosskreisbögen? Für die ebenen Uhren, die ja gnomonische Projektionen der sphärischen Uhr sind, lautet diese Frage: Sind die Stundenlinien gerade Linien? Ibrāhīm wirft seinen Vorgängern vor, die Stundenlinien der ebenen

(1) Vgl. die oben S. 492, Anm. 4 angeführte Arbeit von Garbers, S. 8-11.

Uhren fälschlich als Geraden angesehen zu haben, und er tritt einen mühseligen geometrischen Beweis dafür an, dass sie keine Geraden sind. Der letzte Teil des Beweises fehlt in unserer verstümmelten Handschrift, lässt sich aber so ergänzen, dass die behauptete Krummlinigkeit erwiesen wird.

Das Problem der Natur der Stundenlinien hat eine lange Geschichte, die bis in die Neuzeit reicht. Ibrāhīm tadelt seine Vorgänger zu Unrecht. Ptolemäus berechnet im Analemma die Stundenpunkte für alle 7 Parallelkreise der Anfänge der Tierkreiszeichen. Schon hier kann man vermuten, dass der Verfasser sich der Krummlinigkeit der Stundenlinien bewusst war. Auf jeden Fall scheint Ibrāhīm's Grossvater Ṯābit die Krummlinigkeit zu kennen, denn er empfiehlt, die Stundenpunkte nicht nur für die Sonnenwenden, sondern auch für die Parallelkreise der Anfänge der übrigen Tierkreiszeichen zu berechnen, "sodass die Stundenlinien richtiger hinkommen, die nicht geradlinig sind" (Textseite 8). Auch aus anderen Stellen der Schrift des Ṯābit über die Ruchamen schliessen wir mit Garbers (S. 7), dass ihr Verfasser von der Krummlinigkeit der Linien der temporalen Stunden überzeugt war. Angesichts der Verhaltens Ibrāhīm's stehen wir hier vor einem ähnlichen Problem der literargeschichtlichen Beziehung des Enkels zum Grossvater, wie bei der Frage der Ableitung aller ebenen Uhren als Horizontaluhren.

Ibn al-Haiṯam sagt in der Einleitung seiner Schrift *Über die horizontalen Ruchamen* (vgl. oben S. 501), dass die alten Gnomoniker die Krummlinigkeit der Stundenlinien der ebenen Uhren vermuteten. Derselbe Gelehrte knüpft in seiner Schrift *Über die Stundenlinien* an Ibrāhīm an (1). Von diesem Werk, das ich leider noch nicht einsehen konnte, kann man ebenfalls einen Beweis der Krummlinigkeit der Stundenlinien und vielleicht auch weitere Aufschlüsse zur Geschichte dieser Frage erhoffen. Jedenfalls wird dem Ibrāhīm wohl der Ruhm bleiben, den ältesten uns bekannten Beweis für die Krummlinigkeit erbracht zu haben. Die spätere Geschichte des Problems zeigt, wie leicht auch kluge Menschen bei einer Frage irren, in der sorgfältige Zeichnungen trügen können, und nur der Verstand rettet. Commandinus gab infolge mangelnder Raumanschauung einen Scheinbeweis für die Geradlinigkeit, an den fast alle älteren abendländischen Gnomoniker glaubten, und trotzdem später Clavius die Krummli-

(1) Vgl. das oben (S. 492) erwähnte Handschriftenverzeichnis von Krause, S. 476. — S. auch Ibn Abī Uṣaibi'a II, S. 94.

nigkeit nachwies, ging nach ihm lange Zeit kaum jemand daran, seinen elementaren aber nicht sehr glücklichen Beweis zu verbessern. Ja, noch ein so aufs Kritisieren eingestellter Geist wie Delambre konnte 1817 wieder die Geradlinigkeit behaupten, um dann allerdings bald darauf zur endgültigen Klärung der Frage beizutragen.

Das, was hier über die ältere islamische Gnomonik ausgeführt wurde, ist zugleich ein Beitrag zur älteren Geschichte der sphärischen Rechnungen. Auf keine jener älteren Berechnungsmethoden passt der Name ' Kugeldreiecksrechnung '. Man arbeitete nicht mit Formeln für Beziehungen zwischen Seiten und Winkeln von Kugeldreiecken, sondern entweder nach der alten, darstellend-geometrischen Konstruktionsmethode, die zu graphischen Methoden und formelhaften Rechenvorschriften führte, oder, wie Ibrāhīm nach dem Vorbild des Almagest, mit dem Satz des Menelaos. Die früher von dieser oder jener Seite vorgebrachte Meinung, ein Mann wie al-Battānī habe den sphärischen Cosinussatz oder wenigstens den Sinussatz besessen, geht fehl. Er hat überhaupt nicht mit sphärischen Dreiecken gerechnet.

Der Ruhm, die eigentliche Kugeldreiecksrechnung erfunden zu haben, gebührt erst Männern wie Abul-Wafā', Abū Naṣr und al-Ḥuǧandī, die um das Jahr 1000 lebten. Durch Übersetzung und Erläuterung eines Lehrbriefs, den Abū Naṣr auf Anregung seines Schülers al-Bīrūnī schrieb (1), habe ich Material zum Beweise dafür beigebracht, dass als erster Begründer der eigentlichen Kugeldreiecksrechnung und als Entdecker des sphärischen Sinussatzes Abul-Wafā' al-Būzaǧānī anzusehen ist (2).

(*Fortsetzung folgt*)

(1) Bankipore, Katalogband 22, S. 72, Nr. 2468, 18 (fol. 100b-103a).

(2) P. Luckey, *Zur Entstehung der Kugeldreiecksrechnung. Deutsche Mathematik* 5, 1941, S. 405-446.

RECENSIONES

G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre.* Volume IV; *Les découvertes archéologiques de 1930 à 1939.* Paris 1947. J. Picard. In-8°, pp. 1685-2378, figs. 975-1311, cartes hors texte pls. I-XII.

The three volumes of the *Manuel d'Archéologie orientale* published in 1927 were — and still are — a most useful exposition of the knowledge acquired up to that date concerning the ancient Near East in all its aspects. Since that date, however, the numerous important excavations carried out with scientific accuracy have made it possible to establish with greater precision the chronological sequence of the prehistoric periods, and have added immensely to the better understanding of the subject in diverse respects. Therefore Dr. Contenau has done a most meritorious work in gathering up all the information acquired during the decade 1930-40, and presenting it in such a readable and attractive form. Anybody who has ever attempted to make a summary of all that is known about one limited field of research will have a dim idea of the magnitude of the task and the unwieldy mass of material with which Dr. Contenau has dealt so competently, for he treats of topography, ethnology, zoology, linguistic problems, writing, land measurement and cartography, chemistry, astrology, religion, divination, magic, art in all its manifestations, and many other categories, including a most useful survey of the results of the excavations at all the different sites. The admirable bibliographical list, which is so well arranged that it dispenses with all save the most essential notes in the text, occupies 36 pages and would by itself be valuable; together with the numerous instructive maps it rounds out and unifies all the vast accumulation of information offered in the text.

It must be remembered that the period covered in this book extends only to the year 1940, and therefore when endeavouring to appraise it the standard applicable today must necessarily be relaxed, for even in these troublous years since 1940 much has been discovered as the result of further excavations and also owing to a re-examination of the material already obtained. This has greatly increased our knowledge in many different branches, so much so, indeed, that soon we shall be appealing to Dr. Contenau to sift out and clarify for us all the bewildering mass of new evidence which threatens to overwhelm us, and give it back to us in the agreeable style of which he is such a Master.

After a brief allusion to tours of inspection in search of sites which might profitably be excavated, the author describes new technical processes now adopted in archaeological field work, the proper treatment of objects found, the value of material observations, and other matters. This is followed by a succinct enumeration of the various sites investigated, for a fuller description is given later when discussing the evidence for each successive chronological period. Thus the garbled account of the sequence of periods at Warka (p. 1702) is partly rectified in the fuller discussion (pp. 1967-9). Is it owing to a typographical error that we read in the account of Tell Brak (p. 1733): "on y a retrouvé les restes d'un ensemble de sanctuaires comme à Our qui peuvent dater de la seconde moitié du IIe millénnaire"? At Brak the only material evidence of the 2nd half of the 2nd millennium was the fine assortment of Nuzi ware; the glory of the site was a single ruined temple which may be attributed to the time of Uruk III[a].

The admirably concise summary of religion, myths, legends, hymns, ritual, epithets of divinities, the reasons why men prayed to the gods, is very instructive. So is the section on divination, here clearly differentiated from magic which, however, for the Babylonians was perfectly licit because it was the use of means revealed by the gods for special purposes. These purposes were twofold: the first was to obtain earthly benefits; the second had a defensive value and was compulsive only to avert evil. Black magic is known to us only from the preventive measures taken against the perpetrators. This leads to discussions of lustral rites, of priest-magicians and their functions, to a very suggestive interpretation of the symbol of the rod and ring, to the symbolic value of knots and the curious "fettered figurines" from Tell Ta'annek and elsewhere.

The author considers that sympathetic magic, because it assured life here and beyond, dictated the choice of designs on painted ceramics or in early glyptic art. These designs were gradually stylized until the prototype became unrecognizable, a slow disintegration which implies a far distant past. "The artist has known how to derive a geometric decoration from the representation of an animal, or simply from its horns" (p. 1833-4); although this may be true, it must not be forgotten that geometric designs had been in use for many centuries before animal figures began to be introduced into the artist's repertory.

In the survey of the early periods of civilization due prominence is given to the importance of painted pottery, although perhaps almost too much emphasis is laid upon Obeid culture, and anybody unfamiliar with the subject might be slightly perplexed as to the order in which the cultures followed one another. The opinion that in the Obeid period architecture was still unknown, and the only dwellings were reed huts plastered with mud (p. 1939) must be modified, for public and private constructions belonging to that age have been uncovered at several sites, and at Tepe Gaura the earliest temple was revealed in Stratum XIX (Obeid I). We have even learnt that it is hazardous to state (p. 1951) that the culture first verified at Samarra was the "first nordic culture". The relation of Susa I to Susa I*bis* is clearly explained, and the cultural evidence from the other Iranian sites can be conveniently studied with the help of the numerous well-chosen illustrations.

The Jemdet Nasr civilization brought with it many innovations, such as a more extensive use of metal, a more evolved style of writing, notable developments in architecture. This progress is so undeniable that there is a tendency to overlook the fact that ceramics of that epoch in both fabric and design were inferior to the earlier painted wares, and that the cylinder seals always considered particularly characteristic of the Jemdet Nasr period were a dreary series worked exclusively with the drill. Dr. Contenau calls attention to the fact that in many sealings found in the Seal Impression Strata at Ur the symbols depicted on supports are the prototypes of those carved long afterwards on the *kudurru*; other impressions show pictograms merging into actual writing.

He discusses the so-called "New Year Reliefs" found at Tell Asmar, Khafajeh, Susa and other sites, and is inclined to accept the nomenclature given them as a convenient sobriquet for a particular type. He is more doubtful as to whether the big-eyed statuettes found at the two first-named sites really represent divinities, for they have no symbols of divinity (we may venture to suggest in parenthesis that they do at least have the spirally coiled side-locks characteristic of divine beings); their expression is animated, and some of them might be taken for portraits. In many respects they are much superior to the statuettes of the time of Ur-Nanše and his successors.

One of the numerous advantages of a work of this kind is that, with the help of the illustrations here so generously supplied, we can compare the objects discovered at one site with those found elsewhere, and this is often particularly convenient in the case of painted ceramics. We can also contrast the manner of representing details in a work of art belonging to one period with the way in which those same details were treated in a later epoch. For instance, here it is easy to see, as the author has remarked, how inferior were the stone statuettes of Early Dynastic III which was, after all, a period of artistic degeneration, for the sculptor did not dare to detach the arms from the sides or the legs from the solid mass of stone in the rear, whereas in the time of Early Dynastic II the arms were freed from the trunk, and the legs, completely in the round, bore the weight of the body without extraneous support, as is shown by the statuettes from Tell Asmar and Khafajeh (figs 1116-17), or the copper statuette in the Louvre (fig. 1124), a very interesting piece, transitional between the periods Early Dynastic II and III. This figure has the thick spirally curled side-locks distinctive of a divinity. With its short, thigh-length skirt consisting of a single row of tabs, it seems to contradict the theory here advocated (p. 2055) that the length of the skirt was an indication of date, and that the later the figure, the longer the skirt and the more numerous the rows of tufts or meshes. Cylinder seals of Uruk IV depict a skirt reaching to the ankles. In the hoard of statuettes found at Tell Asmar, which must all have been of approximately the same age, the skirts vary in length, some reaching to just below the knees, while others almost touch the ground (fig. 1115), and the same is demonstrated by the inlaid panel from Mâri (fig. 1138). The skirt of the harp-player in a relief of the same period (fig. 1113) is, however, well above the knees and consists of two rows of very long tufts. The skirt of

the Louvre figure, which may be dated somewhat later than the above-mentioned examples, is so short that it does not cover the thighs. In the Early Dynastic III age the immense variety in the length of the skirt and the number of rows and treatment of the tufts suggests that these were matters left to the discretion of the sculptor. The many copper figurines, stone statuettes, reliefs, inlaid figures attributable to the Early Dynastic II period suggest that the author must have been under a misapprehension when he wrote (p. 2016) that of the problems connected with that age the first is its isolation : " M. Frankfort ne mettant que cette glyptique en correspondance avec l'Archaïque II, alors que les périodes I et III ont des concordances si multiples ". It is Early Dynastic I that is, at least as yet, unilateral for, with the exception of the glyptic art and perhaps some unpainted pottery, no work of art has so far been found which can be attributed with certainly to that period.

Dr. Contenau calls attention to the fine stone protome of a bison now in the Louvre (figs. 1133-4). As the piece is prolonged in the rear by a tenon perforated from side to side by two round holes so that it could be fixed in place, he compares it with the pair of rams discovered at Ur (fig. 1135) ; only the foreparts of these kneeling rams are represented, the hinder parts of the objects terminating in a rude block. He discusses what purpose these pieces originally served, and agrees with Sir Leonard Woolley that they were decorations of a throne, probably the lateral supports of the slab on which the feet of the divinity rested. As an example of such decoration Dr. Contenau cites the throne delineated on the sarcophagus of Ahiram ; he might have mentioned the vestiges of the throne of Ea found at Babylon in the temple *Esagila*. It seems unfair, however, to compare works of a highly developed civilization with the modest efforts of early craftsmen. The solution given sounds at first very plausible, but vague doubts arise when we reflect that in the Early Dynastic III period, to which these pieces are attributed, seats, even those of divinities, were exceedingly simple, a square box-like structure, or in a few cases a rather wobbly stool apparently made of reeds. It was the god's female companion only who was occasionally provided with a footstool ; the god's own feet rested on the bare ground. Perhaps one reason for this lack of elaboration was the fact that a seat was never a fixture ; it was regarded as a portable article of domestic furniture in the house of a mortal and also in the abode of a god. It must be light, so that it could easily be carried, for the gods often went visiting ; even ritual texts of quite a late period reveal that in the assembly of the gods in the *ubšukkinakku* the stools or seats of the visiting deities were transported thither and arranged in place, so that the divine visitors, when they entered the hall, might take their seats in order of precedence.

Glyptic art of the period is well illustrated by the seals from the Royal Cemetery at Ur. The author divides them into two groups, one depicting the contest of a hero with wild beasts, the second consisting of more peaceful activities, such as banqueting scenes. His suggestion that the scenes representing two figures drinking through tubes from a receptacle between them symbolize a fraternization, a communion between god and mortal, is very seductive. Nevertheless, the two seated figures are frequently iden-

tical, and even when they are differentiated as male and female they are treated exactly alike, from which the inference might be drawn that they were on a parity, both divine or both mortal.

It is good to call attention to the evidence of Akkadian occupation at such sites as Ga-Sur and Til Barsip, and also to the architectural remains of the time of the Third Dynasty of Ur at various places including Mâri, where the archaeological material in successive periods is fully described. The results of excavations at all the different sites are reviewed to illustrate the civilization prevailing in them during the second and first millennia B. C., and in the course of this survey Dr. Contenau gives cogent reasons for his opinion that the statues from Djebelet-el-Beda are archaistic rather than archaic, and may be attributed to the 12th century B. C.

The last part of the book is devoted exclusively to Ras Shamra, and is a most illuminating exposition of all that has been discovered at that extremely profitable site, and of what can be learnt from the objects found there when they are placed in their rightful chronological and historical setting, and compared with the evidence from other places. This survey fittingly rounds out the wealth of instruction which Dr. Contenau has given us in the course of his guidance from the remote manifestations of the fourth millennium throughout all the ages down to the time of Alexander. He has known how to make that instruction so delightful and inspiring that even when we hesitate to accept his views unquestioningly, it is because our interest has been aroused to such an extent that we have been incited to think out the problems for ourselves, and no higher compliment than that can be paid to any author. Therefore we must beg Dr. Contenau to accept our warmest thanks for his excellent treatment of a far-reaching and complicated subject. We must also add the hope that 1950 will bring us a fresh instalment of the Manuel.

Rome. E. Douglas Van Buren.

Émile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam.* Tome II (= *Annales de l'Université de Lyon,* Troisième Série). 1943. Imprimerie de Saint Paul, Harissa, Liban. In-8°, 504 pp.

When I reviewed the first volume of Professor Tyan's masterly work in *Orientalia* IX (1940), p 148 ff., I concluded with the hope that the second and final volume might appear soon. It appeared in 1943, and if I have been unable to review it sooner, most of the delay was caused by circumstances beyond my control. The present volume was produced by the printers of its predecessor with the same lavish care, and only the lack of the imprint Paris on the title-page shows that the circumstances of its production were not normal. Its contents are of the same high standard as those of volume one, and instead of repeating what I said in praise of the author and his work in the former place, I shall take all this for granted and con-

tinue the discussion of this important contribution to the history of judicature in Islam from the point at which I stopped.

The volume begins with Chapter 7 (p. 3-137), the last chapter in the first part of the work, on the functions of the cadi. The author distinguishes well between ordinary and extraordinary jurisdiction (p. 4); the reference to the *siyāsa sharʿīya* of the Mālikīs, that is, considerations of public policy applied to the interpretation of the law, could be paralleled by references to the same concept among the Ḥanafīs and the Ḥanbalīs. That the cadi, on his own responsibility, can lay down rules to be followed by other cadis in future, does not follow from the two texts to which the author refers (p. 6); but his remark on the replacement of legislation by jurisprudence in Muhammadan law is to the point. The extension of the functions of the cadi from the end of the 5th cent. A. H. onwards is well observed and documented (p. 8 ff.); but a customs regulation (p. 10) is not a purely administrative matter but falls within the sphere of religious law. We might add the use of the title cadi in Yemen for men of letters and higher government officials who are not saiyids (p. 128, n. 5 is to be corrected accordingly). The author fully realizes the sociological implications of this extension (p. 13 f.). The function of the cadi as the executor of testaments falls, I think, under the general heading of his guardianship of unprotected rights, by which he also becomes the administrator of the property of absent persons ; the reasons which the author gives for this particular function (p. 50) are of course also relevant. In the first and at the beginning of the second cent. A. H. the cadi was often in charge of the *qaṣaṣ* or story-telling, that is, the religious instruction and edification of the people (p. 71); is the extinction of this function connected with the growth of formal and technical traditions, a growth with which it coincides chronogically? As regards cadis who were in charge of teaching the law (p. 87 ff.), the earliest cases quoted by the author do not refer to law proper but to the Koran, and are therefore parallel with the supervision of *qaṣaṣ* by the cadi. The organized teaching of law proper begins only with the foundation of the madrasahs which were intended to counteract Fatimid propaganda. If the cadis take part in the election and proclamation of a new caliph (p. 128 f.), this is not on account of any function of their office but because they belong to the notables of the state. The evidence collected by the author on the appointment of cadis to administratives offices in Aiyubite and Mamluk times (p. 130 ff.) is particularly valuable. The book of A. Schimmel, *Kalif und Kaai im spät-mittelalterlichen Ägypten,* 1943 (separately printed from *Die Welt des Islams,* vol. XXIV), seems to cover the same period ; but the review in *Orientalistische Literaturzeitung,* 1944, col. 180 ff., from which alone I know of it, does not show whether it adds to Professor Tyan's evidence.

The rest of the volume (p. 141-485) contains the second part of the work which is concerned with the jurisdictions other than that of the cadi. Chapter I (p. 141-288) treats of the jurisdiction of *maẓālim,* Chapter 2 (p. 289-351) of the offices of the *qāḍi l-ʿaskar* and of the *ḥājib* and of other special jurisdictions, Chapter 3 (p. 352-435) of the *shurṭa* or criminal jurisdiction, and Chapter 4 (p. 436-484) of the *ḥisba* or municipal administration and its judiciary aspect.

As regards the jurisdiction of *maẓālim,* Professor Tyan succeeds in making clear its relationship to the ordinary jurisdiction of the cadi on one hand, and on the other in distinguishing it from the idea of *siyāsa* or public policy: the latter consists in interfering with the letter of the law, whereas the former implies the supersession of law by equity. If we compare this discussion with the relevant and still valuable chapter in *The Renaissance of Islam* by Mez, the progress in understanding achieved by Professor Tyan becomes obvious. In discussing the origins of the jurisdiction of *maẓālim,* the author uses excellent historical cri icism; he is certainly right to dismiss as legendary the alleged cases from pre-Islamic times down to about the year 100 A. H., and the makes the Persian origin of this institution and its adoption in late Umaiyad times probable; in this way he also succeeds in explaining its absence from Spain.

I have little to remark on the author's discussion of the special jurisdictions in the narrower meaning of the word in Chapter 2, but should like to single out his treatment of the origins and development of the office of the *qāḍi l-ʿaskar* as particularly informative (p. 291 ff.).

As regards criminal jurisdiction, the author shows convincingly that it hardly ever came under the competence of the cadi (p. 410 ff.); the state of affairs in criminal law is different in kind and not only in degree from the lack of strict observance of Muhammadan law in other fields such as property and obligations. The author gives a plausible explanation why this was so: the formal rules of evidence of Muhammadan law made it impossible for the cadi to undertake a criminal investigation, and the administration stepped in and filled the gap with the *shurṭa* (p. 360). I should, however, like to add that during the Umaiyad period, when the cadis were simply the legal secretaries or assistants of the governors, criminal jurisdiction was indeed exercised by the judges or the governors themselves (this is borne out by the evidence in Wakīʿ, *History of the Judges*); but when, in the early second century, the office of cadi became distinct from the general administration and became bound to Muhammadan law in matter and procedure, the inability of this kind of cadi to cope with criminal jurisdiction became apparent.

In speaking of the term *shurṭa* (p. 363 ff.), the author quotes some of the far-fetched etymologies suggested by Arab lexicographers. But there is no doubt that the word comes from χωρτη which in its turn is derived from *cohort(em)*; it is one of a whole group of pre-Islamic and early Islamic Arabic loanwords from Latin and Greek, relating to military and kindred matters. The author has well observed the military character of the *shurṭa* (p. 371), but the idea of a picked body of troops, which is inherent in the word, is not genuinely Arab but Greco-Roman. The word and the institution may well have been known to the Arabs in pre-Islamic times, although I am not aware of positive evidence for this; but the author ought not to have repeated without a word of criticism the absurd statement in Ṭabarī that the body of picked troops in ʿAlī's army on one occasion amounted to 40,000 men (p. 369), whereas later the *shurṭa* of a whole province amounted to no more than three or four thousand (p. 371), and similar pieces of information ought to be regarded with the same suspicion. In any case, when the Arabs felt

the need for some kind of military police in the conquered territories, they had the name and institution of *shurṭa* ready at hand. Apart from this question of origins, the treatment by the author of the historical development of the *shurṭa* is admirably clear and competent (p 372 ff).

In this chapter, incidentally, Professor Tyan, contrary to his usual high standard, seems to be less than fair to orientalists. He begins on p. 352 with a vague charge of errors in the "works of modern orientalists", whereas the essentials of the theory of Muhammadan criminal law, developed by him on the following pages, can be read, just as correctly, in the works of Juynboll and others. On p. 365, n. 1, the author says: "Certains orientalistes ont très mal compris ce terme", on the basis of one quotation from the year 1848. And on p. 422, n. 2, he attacks Lévi-Provençal, whereas it appears from Professor Tyan's own text that Lévi-Provençal was essentially right regarding Muhammadan Spain of which he spoke. But these, I wish to repeat it, are exceptions.

In the chapter on *ḥisba,* the author does not discuss the question of origins. I should like to answer it here, in order to give an example of the investigations which, I hope, will be stimulated by his book. The earliest sources, for instance Abū Yūsuf, quoted in Shāfi'ī's *K. al-Umm,* VII, p. 304, know only the term *'āmil al-sūq,* "inspector of the market"; the terms *ḥisba* and *muḥtasib,* which put the institution under the authority of the Koranic orders to "bid what is reasonable and forbid what is wrong", occur only from the time of Ma'mūn onwards. In Spain, the institution maintained its ancient name for centuries (see the passage from Ibn Bashkuwāl, quoted by Tyan p. 449). If we remember that the office of the "inspector of the market" is Byzantine, it is obvious that the Umaiyad administration maintained this feature of its predecessor, and that only the early 'Abbāsids, after Spain had broken away, "Islamicized" it. The ascription of its origin to 'Umar is of course to be rejected with the author (p. 444, n. 1). What I said explains also why the theory of this institution in Muhammadan Spain is sensibly different from it in the East (p. 441, n. 2). The way in which the author defines the judicial competence of the *muḥtasib* (p. 480) is perhaps a little too logically rigid. The legal sources, it is true, are inclined to do the same, but the practice was certainly not quite so logical as we can see from examples of the action of the *muḥtasib* in non-legal sources. In this same chapter, the author uses repeatedly his knowledge of the modern Orient to advantage (p. 437, n. 1; 464, n. 4).

Professor Tyan concludes his work with an all too modest final remark on what he thinks are its imperfections and limitations. In fact, the omission of the doctrine of procedure in Muhammadan law was perfectly justified; so was that of the office of notaries which he himself has meanwhile treated in a separate monograph. In making the ideal demand of integrating the history of the administration of justice in Islam in a history of Islamic administration as a whole, Professror Tyan shows the breadth of his vision. The fulfilment of this ideal can only be expected of the future. There is work here for many scholars, and I dare to hope that Professor Tyan himself will take part in it. Meanwhile I can heartily congratulate him on the completion of his important work.

Instead of appending a list of small remarks and corrections, I should like to ad one detail to my review of the first volume. There, on p. 376 ff., the author discusses the *kātib al-qāḍī*, "clerk of the court". This office is obviously derived from that of the Sassanian "legal secretary", references to which are found in the secretarial literature of the late Umaiyad period. See, e g., ʿAbdalḥamīd b. Yaḥyā, *Risālat al-Kuttāb*, in: *Jamharat Rasā'il al-ʿArab*, Cairo 1937, II, p. 531 (*kātib ḥukm*, explained as "the person who acts as a secretary to the judge and others who are concerned with the administration of justice"); and the *Epistle of Tansar*, ed. Minovi, p. 12 (*kuttāb qaḍiya wa-siǰillāt wa-shurūṭ*).

Oxford. J. Schacht.

Émile Tyan, *Le Notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman.* (*Université de Lyon, Annales de l'École Française de Droit de Beyrouth,* Année 1945, No. 2). Imprimerie de Saint Paul, Harissa, Liban. In-8°, 99 pp.

In this important monograph Professor Tyan studies the office of notaries and the problem of documentary evidence in Muhammadan law. These two connected subjects have a direct bearing upon one of the essential aspects of legal history in Islam: the relationship between theory and practice and the influence exercised by each of them on the other. The author studies his subjects both from the historical and the systematical points of view, and his investigation is based on an imposing array of original sources which he uses consistently for the first time. References to the function of notaries and to documentary evidence can indeed be found in a not inconsiderable number of previous publications, but their approach, as far as I know them, is prevalently practical and descriptive. I know of only one book which professes to cover more or less the same ground as Professor Tyan's work, but have not seen it myself; it is: Norès et Pommereau, *Étude sur la preuve par écrit d'après le droit coranique,* 1913.

Professor Tyan divides his investigation into five chapters: I. Notions générales (p. 1-16); here he discusses also the pre-Islamic and Koranic origins of the idea of documentary evidence in Islam; II. La profession notariale (p. 16-45); III. Les règles de rédaction (p. 46-71), divided into two sections: § 1. Les règles de forme, § 2. Règles de fond; IV La transformation de la nature de la preuve résultant des actes notariés et le triomphe de la preuve par écrit (p. 72-92); V. La pratique notariale et les tribunaux (p. 93-99). I shall arrange my comments broadly in the same order, without however rigidly following the division into chapters.

The author begins by putting his subject against the background of the wider problem of the relationship between theory and practice in Muhammadan law (p. 3 ff.). The question of documentary evidence is particularly interesting: we have here not only an institution which Muham-

madan law had to admit in practice, but an institution which the Koran had strongly endorsed but which the common doctrine of the ancient schools of law had seen fit to ignore, if not to reject. The author is certainly right to suggest that the Koran confirms a pre-Islamic practice of written documents (p. 9), particularly because the main passage (surah II. 282) is supplemented by others which take the use of written documents for granted. The author's cautious interpretation of the main Koranic passage seems to me preferable to that of Santillana, *Istituzioni* II, p. 613 f. which appears to overlook the character of Muhammad's approach to legal problems and therefore to arrive at too rigidly formal and misleading conclusions. To the question: why has the common ancient doctrine rejected written documents?, the author can give no answer, and neither can I. It must have happened rather early, because already St. John of Damascus knows the evidence of two witnesses as the only kind of evidence admitted for everything in Islam (Migne, *Patr. Gr.* 94, col. 768). As a result, documentary evidence could have only a precarious existence in the theory of Muhammadan law.

In practice, however, we find written documents from the first century onwards; the indications of the literary sources, from which the author quotes a few telling examples (p. 8), are supplemented by the existence of many original documents on papyrus, and later also on other materials. These documents were as a rule drafted and written by notaries, and the lucid and well-informed exposition of the development and the functions of this office (p. 13 f. 16 ff.) shows a sure mastery of his subject on the part of the author. There is only one point on which I cannot agree with him, and this is more a case of placing the emphasis differently than of contesting facts. It concerns the relationship between the professional notary and the *shāhid ʿadl* or properly qualified witness. First of all: I doubt whether there was ever a stage in Muhammadan law at which the witness fixed in writing what he had heard from the parties to a contract (p. 46), if only because the practice of documentary evidence is older than the system of Muhammadan law. I hasten to acknowledge that Professor Tyan, immediately afterwards (p. 47), expresses well the superposition of the two functions of the notary, as a witness and as a scribe. Professor Tyan's remark on the testimonial character of the written document (p. 53) is perfectly correct, but the document as such is the statement of the notary, that is, a third party, and must be attested on behalf of the two parties in order to become binding on them. This of course is well know to the author (p. 54 f.). But the notary is not necessarily one of the witnesses, and therefore the quality of *ʿadl* is not in itself indispensable in the person who drafts legal documents, it is only convenient insofar as he may later be called upon to act as one of the witnesses. This is the result of the historical development of the office in Islam, and I think this aspect ought to be emphasized. Professor Tyan speaks repeatedly as if the notary had by definition to be *ʿadl* (p. 33 and often). I agree that he is in fact *ʿadl* but only because the theory of Muhammadan law recognizes only *ʿadl* witnesses and ignores professional notaries or scribes at such.

A simple but surprising consequence of this is mentioned by the author himself (p. 36, n. 1): if a notary hands to the parties a document which is

invalid and therefore useless, he is responsible only for the price of the writing material which he has spoilt. Conversely, if one looks at it from the angle of the theory of Muhammadan law, no distinction ought to be made between the licenced *'adl* witnesses and the licenced notaries. The contrary affirmation of the author is not borne out by the evidence which he adduces himself (p. 21 ff.). The passage from Ibn Kaldūn (ed. de Slane, I, p. 404 f.) which he adduces in the first place, in particular, does not make the distinction which he claims; Ibn Khaldūn says clearly that the licenced witnesses are identical with the notaries, although (he adds) there are of course outside this professional circle Muslims who possess the required religious quality of *'adl* but are not eligible because they lack the necessary technical qualifications.

Professor Tyan does not mention one particular kind of legal practitioners whom I shall venture also to call notaries (cf. p. 36). They are little known, although their function is important for appreciating the relationship between theory and practice in commercial law. I mean the professional legal practitioners who stand between the two parties to a contract, have the legal documents relating to both parties in their keeping, and see to it that the parties use their formal legal rights only as far as is warranted by their previous agreement which is based exclusively on customary commercial practice. This interesting class of legal practitioners can be studied in the longer version of the *Kitāb al-Ḥiyal wal-Makhārij* ascribed to Khaṣṣāf and edited by me in 1923 (there also exists a bad Cairo edition of 1314); I have since seen (*Der Islam,* XV, p. 218) that this longer version is not by Khaṣṣāf himself but was probably written in Iraq in the 4th cent. A. H. I had occasion to refer to this kind of professional lawyers and to their handling of written documents in *Der Islam,* XXII, p. 220, and should like to drawn the attention of scholars again to the importance of this subject for the study of Muhammadan legal practice.

The subject of Professor Tyan's monograph does not include, and legimately so, the history and the legal significance of the formulas used in written documents. The learned author gives, however, an excellent characterization of that branch of practical law which is called "science of formularies" or *'ilm al-shurūṭ* (p. 37 f.). In this connexion he does me the honour to enquire after the outcome of a plan of mine, which I announced long ago, of studying this science in detail. I regret to say that I have not carried out this plan in its original form, but intend to give the formularies their due as one of the most important sources of legal practice in Islam if and when I come to study Islamic legal practice as a whole. Meanwhile I should like to restrict myself to a few remarks on points of *shurūṭ* raised by the author. Professor Tyan points out (p. 38, n. 2), that the official legal literature seems to neglect this branch of legal science. This is correct as far as it goes. But we ought not to forget that the Ḥanafīs have produced a long series of monographs treating of this and of other aspects of practical law, and these, some of them written by their most prominent scholars, are at least as numerous and important as the Mālikī treatises to which alone the author refers. Not even the Shāfi'īs who more than other schools neglect legal practice as opposed to theory, are completely without

treatises on *shurūṭ*. The notary ought to have a good handwriting (p. 34), but this ideal requirement was often not fulfilled (p. 50). I am sure that the notaries of the middle ages, in order to make forgeries difficult, cultivated a kind of professional illegibility which goes directly against the beautifully formulated rules but strikes the eye when looking at the extensive collection of documents on paper in the Egyptian Library in Cairo, a collection which, incidentally, deserves no less careful a study than the papyri. The mention of Islamic Law in actual documents and in model contracts (p. 68) aims, I think, merely at providing the greatest possible legal security and excluding the possible objection on the part of an interested party, that the contract was concluded according to some other law so that the cadi would be entitled to interfere with it. The author diagnoses well parallel cases in which the practice of the notaries sought to make their formularies safe from the possible effects of differences of doctrine (p. 71, n. 1). The author does not explicitly discuss one of the most ingenious devices for realizing this aim, the acknowledgment or *iqrār*. If the legal obligations deriving from the stipulations of a contract are left to the free decision of a judge, he might arrive at conclusions different from the intentions of the parties; in order to obviate this, each party acknowledges its own obligations by *iqrār* which is binding on it and which the judge will enforce as such; this is why in many documents and formularies the contracting parties are called "acknowledging parties" (*muqirrān*).

Another way of safeguarding the contents of documents was to submit them, by an agreed law-suit, to the decision and confirmation of a judge, a device which was, and still is, resorted to regularly in countries of Ḥanafī law with regard to *waqf*, on account of a far-reaching difference of opinion between the ancient authorities of the school. The author treats this kind of endorsement, which concerns the substance rather than the form, in chapter V. The several ways in which later Mālikī and Ḥanafī lawyers tried to give some greater degree of formal validity to written documents as such, are discussed in chapter IV. This chapter is perhaps the most interesting and important part of the whole monograph. Both schools of law, in their final doctrines, have seen fit to admit the validity of documentary evidence. But whereas the Mālikīs arrived at this result wholeheartedly and openly, the Ḥanafīs employed various makeshift methods, whilst always maintaining on principle that documents were not evidence. The author has well observed how the Ottoman *Mejelle* in article 1736 admits documentary evidence, but in its wording still shows the old repugnance to do so (p. 92). I should like to add that the result was not the same in India where in the last period before the introduction of the Indian Evidence Act of 1872 documentary evidence was unanimously and uncompromisingly rejected.

This important monograph is a useful supplement to the learned author's *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*.

Oxford. J. Schacht.

1. Wolf Leslau, *Documents tigrigna (éthiopien septentrional). Grammaire et textes* (= *Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris,* XLVIII). Paris, 1941, Klincksieck. In-8°, VIII-388 pp. + 15 tavole.
2. Wolf Leslau, *Gafat Documents. Records of a South-Ethiopic Language. Grammar, Text and Comparative Vocabulary* (= *American Oriental Series,* No. 28). New Haven, Conn. 1945, American Oriental Society. In-8°, IV-188 pp.

1. Il Leslau ha avuto l'occasione di raccogliere a Parigi da un Eritreo, nativo dell'Akkala Guzāy, un notevole gruppo di testi originali in tigrino, di carattere etnografico. Sulla base di questi testi egli ha descritto la grammatica di quello specifico dialetto tigrino (dell'Akkala Guzāy), "sans prendre en considération l'évolution historique de ce dialecte et l'influence des langues voisines sur son caractère". Diciamo subito che tale obbiettivo del libro può dirsi sicuramente raggiunto, come era del resto ovvio prevedere, data la ben nota competenza del Leslau. Beninteso, come è ancora ovvio, ciò significa che l'A. ha tratto il più ed il meglio che si poteva trarre dal materiale da lui raccolto nelle circostanze su accennate, tenendo presente che un'inchiesta linguistica, fatta con un solo informatore lontano dai luoghi, viene necessariamente ad accentuare piuttosto la κοινή che le sfumature dialettali. Il libro è quindi una ottima descrizione del tigrino come esso è parlato da un Eritreo dell'Akkala Guzāy, vissuto a contatto con Europei e fuori del suo paese; e costituisce un nuovo titolo di benemerenza del Leslau verso gli studi etiopici.

Leggendo l'importante lavoro, ho avuto l'occasione di fare alcune osservazioni, che riassumo qui di seguito. Il volume veramente è stato pubblicato ormai da parecchi anni, ma ritengo non sia fuor di luogo darne notizia non solo perchè è un'opera di sostanziale valore, ma anche perchè, pubblicato durante la guerra ed in condizioni difficilissime, può sfuggire all'attenzione degli studiosi.

A p. 1, la posizione del tigrino viene così tracciata: "La langue tigna est à considérer comme une forme évoluée du guèze ou d'un dialecte très proche du guèze. Cette langue a subi au cours des siècles l'influence d'autres langues sémitiques d'Éthiopie (amharique et tigré) d'une part et de langues couchitiques d'autre part". Tale quadro mi sembra, nelle linee generali, esatto. Io forse preferirei formularlo, dal punto di vista storico, così: Delle varie parlate semitiche, che come risultato della colonizzazione sud-arabica si formarono nel settore settentrionale dell'altipiano etiopico, una (quella che si suol chiamare il ge'ez) divenne la lingua letteraria ed ufficiale, e quindi mantenne ed ha mantenuto meglio per secoli le proprie caratteristiche. Le altre parlate, non rallentate da una tradizione letteraria nella loro evoluzione, si sono invece individuate in due complessi: il tigrino più a Sud ed il tigrè più a Nord.

A tale proposito noterei pure che la asserita influenza del tigrè sul tigrino merita una più lunga dimostrazione; e non saprei dire se si tratti piuttosto del campo lessicale.

Per quante concerne le lingue cuscitiche i contatti del tigrino sono particolarmente con l'agau, cui il tigrino si è sovrapposto eliminandolo (salvo la piccola isola dell'Avergallè) e col begia; ma è inteso che i rapporti diretti del tigrino col cuscitico sono di molto meno intensi che quelli dell'amarico nella stessa direzione.

A p. 1 ancora, si dice che: " La littérature écrite du tigrigna date de la colonisation italienne ". Ciò è, genericamente, giusto, pur non trascurando qualche scarso documento tigrino più antico (perciò importante testimonio linguistico) come lo statuto dei Loggo Sarda [1] ed il breve testo del secolo XVII segnalato, anche esso, da C. Conti Rossini [2].

L'area linguistica del tigrino, come è delimitata a p. 2, va forse ulteriormente precisata, nel senso che quella indicata dall'informatore del Leslau corrisponde, per così dire, alla tesi massima; ed include a Sud regioni propriamente bilingui, lungo il limite tra il tigrino e l'amarico; come il Walqāyt, il Ṣallamti (in entrambe, anzi, se non erro, il tigrino va cedendo terreno) ed il Waǧǧarāt.

D'altra parte, a Nord-Est, l'Akkala Guzāy comprende, nella sua parte orientale, distretti di lingua saho-afar; ed a Nord-Ovest, oltre lo Šīrē, le valli dell'Adyābo hanno gruppi di popolazioni di lingua kunama. Quanto al Wāldebbā, la storica regione così ricca di antichi monasteri, oggi in esso — per quel che so — la preponderanza dell'amarico è assoluta.

Il rapido quadro della fonetica (pp. 3-15) è limitato alla concisa descrizione dei fenomeni principali nell'interno del tigrino. Se invece ci poniamo dal punto dista della fonologia, possiamo sinteticamente dire che le caratteristiche del tigrino sono: la conservazione delle laringali (ʿ e *ḥ*) dello stadio antico dell'etiopico; lo sviluppo di spiranti post-palatali (*ḫ*, *qh*); ed, in prolungamento dell'etiopico nello stadio di pronuncia a noi trasmesso, la ripugnanza ai fenomeni prepalatali. Questo terzo tratto resta il più tipico localmente, in quanto tutta la serie *č*, *č̣*, *ǧ*, *š*, *ž*, *ñ* è secondaria e rara o recente nel tigrino. Queste caratteristiche oppongono nettamente il tigrino alle lingue etiopiche del gruppo meridionale, dove invece la serie prepalatale è assai ricca (in relazione, d'altronde, alla tendenza così diffusa nel cuscitico di spostare l'articolazione verso il prepalato); e dove le spiranti post-palatali non si trovano che nel harari e nel guraghie ed ancora dove le laringali ʿ *ḥ* sono scomparse oggi. Le coincidenze di questo patrimonio fonetico tigrino con il possibile sostrato cuscitico sono piuttosto con l'agau per le spiranti post-palatali (di cui invece il begia è sprovvisto); ed invece piuttosto con il begia per la scarsezza di prepalatali (di cui invece l'agau ha una serie più estesa, pur non raggiungendo l'esasperazione della palatalizzazione di alcune lingue sidama). Ma io vedo una ancor maggior possibilità di residui storici di influenze del sostrato cuscitico nel tigrino: nella trasformazione delle " enfatiche " del semitico in 'esplosiva + occlusione glottale' (influenza antichissima del sostrato perchè si ritrova in tutte le

[1] C. Conti Rossini, *I Loggo e la legge dei Loggo Sarda,* in *Giornale della Società Asiatica Italiana,* XVII (1904), pp. 1-63.

[2] Id., *Aethiopica,* § 23, in *Rivista degli Studi Orientali* IX (1921-1923), p. 465.

lingue semitiche etiopiche); nello sviluppo delle labio-velari (anche esso fenomeno antico che già nel cuscitico è attualmente in fase regressiva, come ho notato altrove).

Le pagine 16-154, corredate da 15 tavole, contengono un particolare esame della morfologia del tigrino, sul quale per ovvie ragioni di spazio preferisco non dilungarmi, rimandando il lettore all'eccellente analisi che ne ha dato il Polotsky (1).

Preferisco invece completare questa recensione con qualche osservazione sui testi (pp. 159-378), che costituiscono la parte più diffusa del volume. Desidero sottolineare che per questa parte, specialmente, bisogna tener presenti le circostanze nelle quali l'A. ha raccolto questi materiali. I testi, ripeto, sono di una grande utilità per la conoscenza della lingua; e d'altronde — è inutile dirlo, trattandosi di uno studioso del valore dell'A. — sono raccolti con la massima accuratezza e molto giudiziosamente ordinati per argomento. Non vorrei, per altro, che da questa loro presentazione qualcuno fosse indotto ad usarli, senza le necessarie precauzioni, anche come fonte etnologica o storica. Essi, chiariamolo subito, rappresentano soltanto l'inventario di quello che l'informatore del Leslau conosceva dell'etnografia del suo paese.

Queste conoscenze dell'informatore non erano poi molto diffuse in fatto di cristianesimo. L'idea che (p. 163) "Jésus-Christ s'étant trempé dans le Jourdain a rejeté par ce baptême les péchés dont il avait hérités de notre père Adam" costituirebbe scandalo per un monofisita, che invece è abituato a vedere in Matt. III, 16 un tipico atto di κένωσις da parte di Gesù, cui corrisponde altrettanto tipicamente il riconoscimento (interpretato della sola natura divina) da parte del Padre.

Il brano "Culte des Saints" (pp. 224-229) è fondato su di una serie di confusioni tra gli Angeli ed i Santi. Nella traduzione francese, come nel testo tigrino, *mal'ak* "angelo" è continuamente confuso con *qeddus* "santo", in modo che si parla del "saint gardien" invece "dell'ange gardien"; si elencano come "anges" (e ripetutamente, *malā'ekti*): S. Giorgio ed il santo locale etiopico Abbā Garimā, e così via. Qui poi l'informatore del Leslau si è addirittura lanciato in sue spiegazioni del culto dei Santi (che egli chiama "un'altra specie di malattia"), assai lontane da ogni ambiente etiopico; e, tra le varie 'spiegazioni' ne dà una della festa di S. Giorgio veramente tipica quando dice: "Le poche persone colte la celebrano come festa nazionale [e cioè commemorazione della battaglia di 'Adwā], ma le persone incolte (la celebrano) in ricordo di S. Giorgio", trascurando così due semplici dati di fatto: 1) che la celebrazione di S. Giorgio in Etiopia è anteriore di molti secoli al 1896; 2) che la festa di S. Giorgio ricorre, nella Chiesa Etiopica, una volta ogni mese e non soltanto nel mese di yakkātit, alla data coincidente col 1 marzo; e che anzi delle 12 feste annuali di S. Giorgio la massima è quella del 23 di miyāzyā (29 aprile), senza coincidenze con anniversari storici.

(1) Cfr. *Journal of the American Oriental Society* LXVII (1947) pagine 143-149 (V. ora anche la recensione del Moreno in *Rassegna Studi Etiopici*, VI, 1947, p. 200-202).

Vale la pena anche di notare, a questo riguardo (p. 227) che *kāhen* è "ecclesiastico" in generale e non specificamente "prêtre". Qui la differenza è importante, perchè appunto gli Atti del santo del giorno non sono generalmente letti al popolo dal sacerdote, ma da un diacono.

Qualche osservazione dello stesso genere si potrebbe fare anche in tema di etnologia giuridica, come ad esempio il curiosissimo modo col quale viene descritto (p. 231-232), senza nemmeno nominarlo, quello che è un istituto fondamentale del diritto feudale etiopico: voglio dire il *qorāčennat*, e cioè il diritto di alta giustizia, che può essere oggetto di investitura anche a favore di altri che il titolare del feudo territoriale.

Così a p. 373, n. 10, il proverbio: *nagar be-wānnā, ṣeḥfat be-berannā* non è "l'affaire par son responsable, l'écriture sur le parchemin", ma piuttosto "la lite per la parte in causa, la scrittura per la pergamena". Ed il senso non è già, come ha suggerito l'informatore del Leslau: "il vaut mieux qu'un procès soit plaidé par quelqu'un qui le comprend", ma propriamente "la lite poggia sulle dichiarazioni delle parti, come la scrittura poggia sulla pergamena"; come la scrittura non è riconoscibile che per la pergamena su cui si trova, così l'oggetto della lite non è determinabile che dalle opposte dichiarazioni dell'attore e del convenuto. Non diversamente il proverbio a pag. 371, n. 6, *kāb šeḥ mesekker wānnā be-kanāfer* vale: "Più che mille testimoni (vale) la parte in causa con le (sue proprie) labbra"; la dichiarazione della parte che ammette una circostanza di fatto ha maggior valore che qualsiasi prova testimoniale che la parte stessa possa poi invocare a sminuire la sua ammissione.

Mi sono così dilungato su questo volume per dirne l'importanza ed il valore esatto.

Dobbiamo esser grati al Leslau per questo ricco contributo alla conoscenza linguistica del tigrino, contributo che, se trova limitazioni, come ho detto, nelle circostanze nelle quali l'Autore potè allora lavorare, non è perciò meno sostanziale e meritorio.

2. Nel volume *Gafat documents*, il Leslau descrive il linguaggio dei Gāfāt. Questi erano una popolazione di lingua semitica abitante nell'Etiopia centrale, a Sud del Goğğām sulla riva destra del Nilo Azzurro. Il loro linguaggio andava già estinguendosi a metà del secolo XIX. A tale sparizione allude ancor oggi la locuzione popolare goggiamese: *ba-Gāfātoč zaman* ("al tempo dei Gāfāt", equivalente all'italiano: "al tempo che Berta filava" od alle "neiges d'antan" di Villon). In un suo recentissimo viaggio, tuttavia, il Leslau ha trovato residui di gāfāt parlato: ne darà notizia, credo, a suo tempo. Intanto egli ha tracciato la fisonomia della lingua gāfāt quale essa risulta dai materiali sin ora raccolti dal Bruce e dal Beke.

La fonte principale del lavoro del Leslau è, perciò, la traduzione gāfāt del Cantico dei Cantici fatta a richiesta di James Bruce e contenuta oggi nel codice etiopico 33 della Bodleiana di Oxford. Questo fatto è da tener presente, perchè dà una caratteristica particolare ai materiali linguistici di cui il Leslau si serve: voglio dire che si tratta della ricostruzione della grammatica e del lessico di una lingua semitica a f r i c a n a fatta sulla base di un testo biblico singolo e, per giunta, di un testo così particolare come il

Cantico dei Cantici. Si noti ancora che il gāʃāt di tale testo è tradotto dall'amarico e quindi, date le difficoltà intrinseche di una tale traduzione, resta sempre il dubbio che certe analogie grammaticali od identità lessicali tra l'amarico ed il gāʃāt notate dal Leslau siano piuttosto il risultato di calchi del traduttore anzi che reali situazioni esistenti nella lingua viva dei Gāʃāt. Si intende che tali circostanze sono da tener presenti nella comparazione; ma costituiscono bene il limite necessario delle nostre conoscenze del gāʃāt, od almeno, per essere più precisi, lo costituiranno sino a quando non verrà il maggior contributo dei residui tuttora viventi del gāʃāt ora segnalati, come si è detto, dal Leslau.

Un altro punto che merita un breve cenno è questo: noi sappiamo che il Cantico dei Cantici è stato tradotto, come gli altri libri biblici, dal greco in etiopico. Il Bruce ne fece fare per suo uso una traduzione dall'etiopico in amarico, cui seguì quella dall'amarico in gāʃāt. In queste condizioni i riferimenti al testo ebraico contenuti nelle note del libro del Leslau vanno intesi, si capisce, a titolo di curiosità. Piuttosto se il Leslau avesse avuto sott'occhio la traduzione amarica del Cantico dei Cantici (ciò che egli non potè purtroppo avere), forse ne avrebbe tratto utili chiarimenti per il suo gāʃāt.

Il libro del Leslau è così un nuovo titolo di merito dell'A. verso la linguistica etiopica e ci dà finalmente nel gāʃāt un altro punto di riferimento assai utile per la comparazione tra le lingue semitiche dell'Etiopia e quindi per la storia linguistica.

Roma. E. Cerulli.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Meine beiden ersten Reisen zum Karatepe

H. Th. Bossert – Istanbul

Obwohl die Leser dieser Zeitschrift bereits durch Frau Dr. Halet Çambel über meine Reisen nach dem Karatepe im Jahre 1946 und 47 sowie über die im Herbst 1947 erfolgte Grabung unterrichtet sind (1), komme ich doch gerne dem Wunsch des Herausgebers nach, noch einmal selbst die Leser in Kürze zu orientieren, wie es zur Entdeckung des Karatepe kam und was wir auf dem Karatepe fanden. Ich gehe dabei von der Annahme aus, dass zwar den Lesern bekannt ist, das bereits zwei Berichte über Karatepe (2) gedruckt vorliegen, dass aber die meisten nicht imstande waren, diese Berichte einzusehen oder sich zu beschaffen.

Die erste Kunde vom Karatepe erhielten wir im Herbst 1945 anlässlich einer Taurus-Überquerung in der kleinen Stadt Feke. Dort erzählte man uns, dass östlich von Kadirli (Flaviopolis?) ein Löwenmonument im Walde stünde. Offenbar hatte der Berichterstatter den Aslantaş nicht selbst gesehen, denn er bezeichnete den "Löwenstein" als Relief. Obgleich wir auf unseren Reisen täglich Nachrichten über archäologische Monumente zu sammeln in der Lage waren, interessierte mich diese Nachricht deswegen besonders, weil bei einer Löwenskulptur hethitische Herkunft vermutet werden konnte. Dazu kam noch, dass der Erzähler durchblicken liess, es handle sich um ein Felsrelief. Ich versuchte bereits im Herbst 1945 nach dem Karatepe zu gelangen. Infolge der starken Regengüsse waren jedoch die Wege, die dahin führten, bereits unbefahrbar geworden und zu einer Expedition zu Pferde fehlte mir die Zeit. Im Februar 1946 kamen wir auf einer neuen Reise wieder in die Gegend des Karatepe. Aber auch diesmal schienen die Aussichten für eine Reise nach dem Karatepe nicht günstig. Als wir in Kozan anlangten, waren

(1) S. Or 16 (1947) 414 und 17 (1948) 256.

(2) H. Th. Bossert – Halet Çambel, *Karatepe I*, Istanbul 1946 sowie H. Th. Bossert – U. B. Alkım, *Karatepe II*, Istanbul 1947; beide Publikationen in türkischer und englischer Sprache. Der erste Bericht enthält 15 Seiten und 16 Tafeln (44 Abbildungen), der zweite Bericht 32 Seiten und 45 Tafeln (224 Abbildungen). Dem 2. Bericht ist ausserdem eine Karte von Ostkilikien im Massstab 1 : 100.000 beigefügt. Beide Publikationen sind durch den Verlag Artibus Asiae, Ascona, Villa Maria (Schweiz) erhältlich.

sämtliche Expeditionsteilnehmer mit Ausnahme von mir krank. Ausserdem waren die Wege durch die starken Frühjahrsregen noch vollkommen aufgeweicht und so gut wie unbefahrbar. Ich muss es Frau Dr. Halet Çambel hoch anrechnen, dass sie mich trotz Fiebers auf dieser Reise nicht allein lassen wollte und mich zum Karatepe begleitete. Auf die Teilnahme der übrigen Mitglieder der Expedition musste ich leider verzichten. Unter welch' grossen Schwierigkeiten wir von Kozan nach Kadirli kamen, ist im 1. Bericht geschildert. Ebenso habe ich im 1. Bericht ausgeführt, wie schwer es war, in Kadirli nähere Auskunft über den Karatepe zu bekommen und einen Führer nach diesem Ort, der nur fünf Reitstunden von Kadirli entfernt liegt, zu finden. Hätte sich nicht der Volksschullehrer Ekrem Kuşçu erboten, uns nach dem Karatepe zu begleiten, hätten wir wohl viel Zeit versäumen müssen, bis wir diesen gefunden hätten. So war der Ritt unter seiner Führung durch die in voller Blüte stehende Frühlingslandschaft ein Vergnügen.

Bei unserem ersten Aufenthalt auf dem Karatepe hatten wir nur drei Stunden zur Verfügung, um den Burghügel zu untersuchen. Zwar fanden wir das sog. Löwenmonument, das auf der Kuppe des Hügels stand, sehr leicht, ebenso eine daneben liegende in viele Stücke zersplitterte Basaltstatue mit altphönizischer Inschrift, aber eine allgemeine Orientierung über die etwa noch sonst zu erwartenden Funde war uns infolge Zeitmangels bei dem dichten Urwaldgestrüpp nicht möglich. Wir beschränkten uns darauf, Abklatsche von der Inschrift zu machen und sonst einige bemerkenswerte Stücke, darunter auch ein Bruchstück einer Hieroglyphen-Inschrift, zu photographieren und mussten noch am selben Abend die Rückreise antreten. Immerhin hatten wir soviel feststellen können, dass es sich um eine befestigte hethitische Burg des 1. Jahrtausends handelte. Die Vermutung lag nahe, dass wir eine zum Bereich von Zincirli gehörige Siedlung gefunden hatten. Dazu passten auch die wenigen von uns an der Oberfläche aufgelesenen Reliefbruchstücke im Stile nicht schlecht.

Das Nebeneinandervorkommen von altsemitischen und hieroglyphenhethitischen Inschriften erweckte mein grösstes Interesse, und ich hegte schon damals die Hoffnung, dass durch eine Grabung auf dem Karatepe vielleicht das Problem der hethitischen Hieroglyphensprache gelöst werden könnte. Mit Ungeduld versuchte ich eine zweite Reise nach dem Karatepe herbeizuführen. Dies gelang mir jedoch erst im Frühjahr 1947. Auf dieser Reise begleitete mich nur Herr Dr. U. B. Alkım. Wir hielten uns etwa 3 Wochen unter den schwierigsten Umständen auf dem Karatepe auf. Als Hauptaufgabe hatte ich mir die Kopie der semitischen Statueninschrift gestellt, und wir konnten diese Kopie wenigstens soweit vollenden, dass im 2. Bericht die wichtigsten Teile in Abschrift vorgelegt werden konnten. Trotzdem wir grosse Sorgfalt auf diese Kopien gelegt hatten, konnte uns bei dem Erhaltungszustand der Inschrift keine endgültige Publikation gelingen. Erschwert wurde die Abschrift auch dadurch, dass die sehr schwere Basaltstatue sich nicht beliebig drehen liess, sondern, so wie sie lag, beobachtet werden musste (1).

(1) Ein erster Übersetzungsversuch der Statueninschrift ist von Joh. Friedrich (Leipzig) in *Forschungen und Fortschritte,* Bd. 24 (1948 76-79 erschienen.

Neben der Kopie der Statueninschrift wurde die Orientierung auf den ganzen Hügel ausgedehnt und dabei zahlreiche Reliefbruchstücke und kleinere Bruchstücke von semitischen und hieroglyphen-hethitischen Inschriften gefunden. Eine in der Nähe der Statue vorgenommene Sondage lehrte uns, dass eine Grabung insofern nicht auf allzu grosse Schwierigkeiten stossen würde, als die die Funde überdeckende Erdschicht ausserordentlich gering war. Einige der bei dieser Gelegenheit gefundenen Reliefs gebe ich in Abbildung wieder (Abb. 1-4), ohne schon heute eine Würdigung vornehmen zu wollen. Der Stil der Skulpturen, die wir damals aufdeckten, ist zwar "hethitisch", aber von einer solchen Roheit, wie sie bis jetzt selten begegnete. Jedenfalls liegt die Qualität dieser Skulpturen weit unter dem üblichen Durchschnitt.

Da auf dieser zweiten Reise sich die Funde hieroglyphisch-hethitischer Bruchstücke vermehrt hatten, stand mein Entschluss fest, eine Grabung auf dem Karatepe in die Wege zu leiten. Die Universität Istanbul zeigte reges Interesse für meinen Plan, und der Dekan der literarischen Fakultät, Herr Prof. Hamit Ongunsu, unterstützte mein Vorhaben nach besten Kräften. Leider waren die Mittel der Universität für eine so schwierige Grabung mitten im Urwald nicht ausreichend, und so sahen wir uns nach Hilfe von anderer Seite um. Bereitwilliges Entgegenkommen fanden wir sowohl bei der Türkischen Geschichtskommission in Ankara als bei der Generaldirektion der Museen in Ankara. Beide Institutionen stellten ausreichende Summen zur Verfügung, und mit der eigentlichen Grabung konnte im Herbst 1947 begonnen werden. Da über diese noch kein gedruckter Bericht vorliegt, werde ich erst nach Erscheinen dieses Berichtes ausführlicher die Leser der Zeitschrift über die Bedeutung dieser Grabung unterrichten können. Nur soviel sei gesagt, dass neben zahlreichen Reliefs umfangreiche phönizisch-hieroglyphenhethitische Bilinguen entdeckt wurden, die es erlauben, das hieroglyphen-hethitische Problem endgültig zu lösen. Wie den Inschriften zu entnehmen ist, wurde die Festung auf dem Karatepe von dem Danunakönig Asitawandas zum Schutz der von ihm beherrschten Adana-Ebene angelegt und erhielt von diesem König den Namen Asitawanda. Wie der archäologische Befund ergab, war der Karatepe vor Asitawandas unbesiedelt. Die Burg scheint nicht lange bewohnt gewesen zu sein und dürfte wohl noch zu Lebzeiten Asitawandas oder eines seiner nächsten Nachfolger zerstört worden sein. Die Zerstörung geschah durch einen riesigen Brand, der alles vernichtete, was auf den Orthostatensockeln stand. Nur an ganz wenigen Stellen erhielten sich die auf den Orthostaten ruhenden Fachwerkmauern.

Die Ausbeute an Kleinfunden ist bis jetzt ausserordentlich gering. Die Burg scheint vor ihrer Zerstörung gründlich ausgeraubt worden zu sein. Die Keramik ist zwar reichlicher in Bruchstücken vertreten, bietet jedoch über das bereits aus Zincirli Bekannte (1) wenig Neues.

Es ist klar, dass das Interesse am Karatepe infolge der Entdeckung von altsemitischen und hieroglyphen-hethitischen Inschriften täglich zunimmt, was mir zahlreiche Zuschriften aus aller Welt beweisen. Ebenso natürlich ist es, dass sich auch Stimmen melden, die behaupten, der oder jener wäre

(1) Vgl. W. Andrae, *Die Kleinfunde von Sendschirli*, Berlin 1943.

bereits vor uns auf dem Karatepe gewesen. Soweit uns solche Nachrichten zugingen, haben wir sie, nachdem wir sie auf ihren Gehalt geprüft hatten, in den beiden ersten Berichten bekannt gegeben. Um jedoch jeder Legendenbildung zu begegnen, möchte ich ausdrücklich bemerken, dass uns keine Nachricht bis jetzt erreichte, dass irgendein Wissenschaftler irgendeiner Nation bereits den Karatepe vor uns besucht hätte. Dass der Karatepe nicht früher bekannt wurde, beruht auf seiner geographischen Lage mitten im Gebirge und im Urwaldgestrüpp, fern einer mit Auto zu befahrenden Strasse. Ausserdem war die Gegend des Karatepe noch bis etwa 1930 das Zentrum von Räuberbanden, die es keinem Europäer erlaubt hätten, ungeschoren den Karatepe zu besuchen. Fast alle unsere Arbeiter der Herbstgrabung waren Söhne oder Verwandte dieser Räuber und wir hatten Gelegenheit, die früheren Zustände aus "sachkundigem" Munde zu vernehmen. Gewiss ist die Türkei kein unerforschtes Land, und gerade der Karatepe liegt insofern nicht ausserhalb des Gesichtskreises, als in seiner Nähe ein uralter Nomadenweg vorbeizieht, den noch heute die Turkmenen und Yürüken auf ihren Herbst- und Frühjahrswanderungen benutzen. Im Frühjahr ist die Gegend um den Karatepe Kamelweide, und so kam es, dass uns die Kunde von diesem wissenschaftlich wichtigen Ort in dem weit entfernten Feke erreichte, das ebenfalls an einem der Hauptnomadenwege liegt.

Nur durch den Ceyhanfluss (Pyramos) getrennt liegt dem Karatepe der Domuztepe gegenüber. Auch er ist dicht bewaldet und gestattete uns bei unserer zweiten Reise keine Übersicht. Wir fanden damals im Urwaldgestrüpp herumkriechend eine hethitische Stierbasis (Abb. 5), jedoch von besserer Qualität als die auf dem Karatepe. Im Vorbeigehen sei bemerkt, dass es sich bei der sogenannten Löwenbasis des Karatepe ebenfalls um einen Doppelstiersockel handelt, worauf mich zuerst Prof. Güterbock (Ankara) bei seinem Besuche des Karatepe aufmerksam machte. Der Domuztepe wurde im Herbst 1947 genauer untersucht und dabei ebenfalls eine späthethitische Burg festgestellt, die jedoch römisch überschichtet ist, so dass sich eine Grabung kaum lohnen dürfte. Inschriften wurden auf dem Domuztepe bis jetzt nicht entdeckt.

Ende Mai 1948 begab ich mich mit meinen Schülern zum vierten Mal nach dem Karatepe, um einige im Herbst 1947 nicht zur völligen Klärung gelangte Stellen der Grabung zu untersuchen. Ausserdem wurden u. a. Misis, das alte Mopsuhestia, und Güzeloluk, das alte Mopsukrene, in den Bereich unserer Forschungsarbeit einbezogen, da diese beiden Orte die einzigen sind, die sich noch heute mit dem Namen des Mopsos verbinden lassen. Die Dynastie des Asitawandas wird nämlich in den Karatepe-Inschriften als "Haus des Mopsos" bezeichnet. Im Herbst 1948 sollen die Arbeiten am Karatepe, falls die Verhältnisse es erlauben, fortgesetzt werden.

Excavations at Atchana-Alalakh

E. Douglas Van Buren – Rome

The compaign of excavations at Atchana-Alalakh lasted ten weeks in 1939 and was continued on a small scale in 1946 (1). The site investigated was a long strip behind the NE. wall of the (late) city, between the palace of Niqmepa on the W. and the private houses excavated in 1937 on the E. The description of the temple site discovered in 1939 is reserved for a subsequent report, but the discoveries which Sir Leonard now makes known to us are both varied and interesting. He begins with the warning that as the houses had not all been built at the same time or at precisely the same elevation, and had been repaired individually when need arose, there was much difference between them in the state of preservation of the various levels.

House 39/A belonged to an early phase of the level IV period. The walls of Room 6 were standing to an average height of one metre, and were covered with fine white lime plaster; painted on it was an architectural design reproducing contemporary wall-construction such as was found in the palace of Niqmepa; parallels to this type of decoration may be sought in the palace at Knossos, thus affording an argument for the existence of cultural relations between the two places in the late fifteenth century (Fig. 1).

The fairly complete ground-plan of House 39/B had been modified many times. It overlies a level IV construction, but probably had itself been founded towards the end of the level IV period and existed throughout that of level III. The open space between it and House 39/A was soon encroached upon by an addition, with walls of burnt brick and a tiled floor, which contained an oven and may have been a kitchen. Ranges of rooms were accessible from the open court of the house on two or perhaps three sides. The older, underlying building seems to date from the earliest part of the level IV period, or even from that of level V. All that remained was a platform, 6.80 m. wide and more than 12.40 m. long, the containing-wall of which had a battered face built with a single thickness of mud-brick revetted with matting and clay; the filling was of mixed rubbish. Along the edge of the revetment there had been a mud-brick enclosure-wall. Within this wall all buildings at the NE. end had disappeared. Towards the SW., however, there had been a solidly built chamber with remains of a stone floor and a wide door-way with stone jambs, threshold and door-socket. Here a small gold pendant was found, and a strange limestone "semi-baetylic" carving of the face of a god wearing a horned cap, the rest of the stone being left in its natural state. Although from the illus

(1) Sir Leonard Woolley, F. S. A., *Excavations at Atchana-Alalakh, 1939: The Antiquaries Journal* XXVII (1948), pp. 1-19, 2 plans, pls. I-IX. We are indebted to the courtesy of Sir Leonard Woolley for kind permission to reproduce the illustrations here given. Those representing cylinder seals have been enlarged one-third.

tration (pl. II, *b*) it appears to stand right in the corner, it is said to have been found 2.40 m. from the NE. angle of the enclosure. The excavator considers that the rectangular building with its elaborate door-way was a shrine, and that the monument "probably represents the transition-stage between the worship of the crude stone or baetyl and that of the iconic figure". Even a photograph (Fig. 2) is often deceptive, and from the precise description given of the object it is evident that it is merely an optical delusion due to the rough surface of the coarse stone that suggests vague indications of a body clad in a very short Mitannian tunic. The horned cap, at least, would be consonant with that period, for it is by no means early in type. It seems almost incredible that at the end of the 16th century B. C., within a well-constructed 'temple' in a flourishing city where the statues of rulers were carved with much skill, any inhabitants should still have been in a transition-stage from aniconic to iconic worship. Perhaps Sir Leonard is well-advised to associate with this striking and unusual find the stone figurines, mostly in the round, which came to light in various places. The most remarkable of them were a pair, male and female, revealed by the chance discovery just within the city gate of what may have been a pit dug down from above into level V. The figures had not been dumped into the hole, but were planted standing upright side by side. They are said to be "not so much primitive as intentionally crude"; a glance at the illustration (Fig. 3, 4) proves the aptness of the description. Sir Leonard comments that: "it is curious to find at a time when civilization reached so high a level... cult figures of so barbarous a type as these". It would indeed be so very curious that we hesitate to accept his definition of them as "cult figures", the more so because it is unthinkable for cult figures to be "intentionally crude". From their appearance, the way in which they were set up, and the location of the pit, is it not conceivable that these were images used for magic practices? If that were really the case the discovery would be of extreme interest, for it would be one of the few examples of such fetishes found *in situ*.

Levels I and III of House 39/C were fragmentary, level II was well preserved, and although only foundations of the walls remained the ground-plan of Level IV could be recovered almost complete. It consisted of a large open courtyard with three ranges of rooms behind it; a newel staircase must have given access to an upper storey. Here it must be observed that this campaign of excavations proved especially instructive as to different methods of constructing stairways. The rooms contained two deposits of fine 'Atchana ware' and other objects, including a red porphyry lamp in the shape of a column capital, having in the top a central basin for oil surrounded by smaller compartments for twelve wicks. The similarity of this lamp to finds at Knossos implies cultural relations between Atchana-Alalakh and Crete, if not actual trade relations. In the detached buildings at the NW. end of the house site a fragment of a Mycenaean vase with octopus design was found in level V, as well as dozens of clay bowls of the Cypriote milk-bowl type.

Investigations of the confused strata around this area and to NW. led to the discovery in level VII of the burnt and crumbling walls of an early palace; clay tablets found in the ruins supply evidence for the date (c. 1780

B. C.) and name of the founder of the palace, Yarim-Lim (Fig. 5). It was built on descending terraces, for its SE. end lay on what was then the top of the city mound, the second terrace was cut into that mound's sloping face, and the lowest part stood on a low platform built out from the foot of the mound. Structurally the palace was divided into three sections; the NW. official quarter had very thick walls and must have been two or three storeys high, for when the palace was burnt down the debris from the upper floors filled the ground-floor rooms to a depth of 3 m. The main door-way, with its threshold and door-jambs of basalt, was in the SW. wall of the palace. In the centre of the theshold a round hole filled by a basalt stopper suggests that there had originally been a central pillar with double doors, later replaced by a single-flap door. From the entrance Room 7 it was possible to enter a big chamber divided into two parts, Rooms 5 and 5 A, by timber and brickwork piers, between which were four wooden columns. In the main Room 5 the wall plaster was carried down over the basalt orthostats, and on it an architectural design was painted. On the floors of the smaller rooms in the rear lay a few stone vases and clay tablets, mostly injured by fire. The unusual construction of the staircase merits attention.

The original main entrance to the palace had been in the SW. wall of Court 9; it had been carefully blocked up and provided with orthostats to match those of the other walls of the court which formed the connecting link between the NW. and central blocks of the palace. From it a single door-way gave access to Rooms 13, 12, 11, which seem to have been store-rooms, for lying on the floors were clay tablets, fragments of alabaster vases, bronze weapons, cylinder seals, pieces of bone inlay, and five elephant tusks. Fragments of coloured plaster were also found which had apparently fallen from the floor above. They were of two sorts; some had a white ground on which were broad horizontal bands of blue and yellow, one showing a bull's horn; others had yellow, red, and black bands on the white ground, and on one piece there was what seemed to be part of a bull's ear. On the red ground of the second sort a design was painted in numerous colours, the most interesting representing a tree or shrub, the mass of foliage being painted in greenish-grey, with the leaves and twigs drawn in darker green, a technique which may be compared with the frescoes in 'miniature style' at Knossos. Pieces of similarly painted plaster were found against the outer face of the SW. wall of Room 13, and with them were two basalt column bases to take wooden columns. As these had all fallen from an upper storey it is suggested that the bases came from a loggia window, thus furnishing evidence for a conjectural restoration of the upper floor as a long hall divided by columns into two unequal parts; the NW. end was decorated with frescoes which pictured a procession of bulls; the SW. part with more naturalistic frescoes. At the SW. end was a great window divided by columns into three lights. It would be extremely important if it were possible to prove the existence of such an architectural arrangement in this palace dated c. 1780 B. C., for it would be much earlier than any Cretan example. The evidence, however, is very tenuous, and it must not be forgotten that stone construction was used in Cretan palaces, whereas the walls of this palace were of mud-brick.

The room beyond seem to have served domestic purposes, and a well-devised drainage system served to carry off the overflow of water from the tank and basin in Court 18 and from another basin in Room 15. Peculiar and careful construction indicates that the unit Room 17 and Anteroom 17 A was of special importance. Room 17 A encroached upon the NW. corner of Court 18, and access to it was through the door-way cut in the SW. wall. Within the chamber the entire space was occupied by a flight of steps leading down to a stone door-way closed by a door of basalt turning on boss-hinges and secured by a peg-bolt. It was the only means of egress from the square, stone-faced shaft-chamber 17, on the floor of which was a heap of wood-ash, charred wood and animal bones, while on top of the pile lay three alabaster vases and three of clay. As there were no marks of burning on the floor surface the bones, etc., must have been deposited there after having been burnt elsewhere. Against the SW. wall a wooden box had been placed to contain four human skeletons arranged with a skull in each corner and the leg-bones over-lapping in the middle. Big stones were then piled against the stone door, and the shaft filled in with clean earth beaten hard. The flight of steps, thus rendered useless, were apparently roofed over and a floor laid, converting the space into a small room. The original door-way to Court 18 was blocked up, and a new one cut in the NE. wall.

After the burning of the palace the NW. and central blocks were represented by lofty mounds of rubble, whereas between the latter and the high ramp of the ruined city wall a depression covered all traces of the SE. block. As the area was honeycombed with rubbish pits dug by succeeding generations few traces were left of the level VII buildings, beyond the general plan. Apparently the block was a later addition to the palace, perhaps for administrative purposes, for big store-jars were sunk into the floor of some of the rooms; Room 31, from the stone implements found in it, seems to have been a workshop, and Room 29 a pottery store.

Some of the small finds were of considerable interest. A terra-cotta relief, found in House 39/C, represents a nude goddess standing on the skull of an antelope, and recalls the earlier clay relief, now in the Louvre, which pictures a nude goddess standing on two antelopes. But Mitannian and even Egyptian influences are discernible in the Atchana image, and it, as well as the strangely depicted composition on the cylinder seal AT/39/17 found in the same house, offer early examples of the winged disk (Fig. 6). Most of the seals and seal impressions which came to light may be classed as Syrian seals of the Second Group, but AT/39/215 seems to be an early version of a theme typical of seals from Kirkuk and Nuzi. The impressions of seals AT/39/200-1 have been incorrectly rendered, for the former should show two sphinxes seated one on each side of a conventionalized tree, and a second tree in the rear; the theme of the second seal is that of a worshipper standing before two gods who advance rather belligerently, while behind them are two lions rearing heraldically and crossed. It is tempting to see in AT/39/184 a late version of the ancient Akkadian theme of gods fighting in the presence of a goddess.

Archäologischer Bericht aus Ägypten

Ursula Schweitzer – Kairo

Oberägypten

El-Gozeireh

In El-Gozeireh, südlich von Dendera auf dem Ostufer des Nils gelegen, wurden 1944 einige Ziegelgräber der 6.-7. Dynastie freigelegt. Verschiedentlich waren die Gräber mit teilweise beschrifteten Kalksteinblöcken verkleidet.

Karnak

Tempel des Amon (1). Während des Krieges wurden in dem grossen Tempelbezirk von Karnak nur die notwendigsten Restaurationsarbeiten unternommen, unter anderem die Konsolidierung des Scheschonk-Tores im 1. Hof und Reparationen an den Fundamenten des grossen Hypostylsaales. Desgleichen begann der Service des Antiquités unter Leitung von Dr. Abul-Naga Abdulla mit der Säuberung des Gebäudekomplexes aus der Zeit Thutmosis III., der nördlich des offenen Raumes hinter dem Philipp-Sanktuar (MR's Teil) gelegen ist. Es handelt sich um zweistöckige Räume, deren obere Kammern mit religiösen Szenen im Flachrelief ausgeschmückt sind (Abb. 1-3). Einige Partien sind noch gut in den Farben erhalten.

Im Laufe der Winter 1946/7 und 1947/8 begann M. Chevrier wieder Arbeiten grösseren Stils. Aus dem III. Pylon wurden erneut wiederverwendete Blöcke aus der frühen 18. Dynastie gezogen. Der Pylon ist jetzt nahezu geleert, so dass in absehbarer Zeit an die Wiederauffüllung gedacht werden kann (Abb. 4). In Gefahr einzustürzen ist der II. Pylon, dessen gesamte Fundamente neu gemacht werden müssen. Man hat begonnen, die Südhälfte des Pylons abzutragen. Dabei stellte sich heraus, dass Horemhab, der Erbauer des Pylons, in grossen Ausmassen Steine von dem Tempel Echnatons als Ausfüllmaterial verwendet hat. Stellenweise waren aber diese sehr kleinen Blöcke nicht irgendwie aufeinander geschichtet, sondern mit Absicht in bestimmter Weise arrangiert. In zwei Fällen fand man bis zu 15 Blöcke, die, vom gleichen Gebäudeteil stammend, nachträglich in dem Pylon wieder sorgfältig zusammengefügt worden waren.

Auf dem freien Platz direkt nördlich des I. Pylons, aber innerhalb der grossen Tempelumfassungsmauer ist nun auch das schöne Barkenreposoir Amenophis' I. aus Alabaster aufgestellt worden (Abb. 5). Die ersten Blöcke waren 1922-24 von Pillet im III. Pylon gefunden worden, weitere 1927 ebendort von Chevrier. Die Reliefs sind von einer unerhörten Feinheit und Sicherheit der Linienführung und verbinden sich in harmonischer Weise mit

(1) *Annales du Service* 40, S. 975 ff; 41, S. 357 ff; 46, S. 25 ff u. S. 147 ff; 47, S. 161 ff.

dem Spiel der Gesteinsadern. Künstlerisch gehören sie mit zu dem Besten, was uns aus der 18. Dynastie erhalten ist (Abb. 6).

Unweit von diesem Barkenheiligtum wurden auch die beiden Türen aus dem Tempel von Medamûd (gefunden in den Fundamenten des ptolemäischen Tempels) aufgestellt, da man sie aus Sicherheitsgründen nicht an ihrem Fundort lassen wollte. Die eine von ihnen ist mit den bekannten Reliefs von Sebekemsaf dekoriert (Abb. 7). Da am gleichen Ort vor Jahren schon das offene, weisse Kalksteintempelchen Sesostris' I. wieder aufgebaut worden war, wird dem Beschauer nun die Möglichkeit gegeben, die Stilabfolge vom Mittleren Reich bis zur frühen 18. Dynastie nebeneinander zu studieren.

Um die Frage der Datierung der beiden letzten Pylone des grossen Tempels abzuklären, hat man einige Sondierungen unternommen Am IX. Pylon sind die Fundamente der beiden Seiten des Ostflügels, sowie die Auffüllung des oberen Teils fast ausschliesslich aus den kleinen Blöcken vom Tempel Echnatons gebildet. Da Horemhab diese Steine als Baumaterial bevorzugte, ist anzunehmen, dass er den Pylon errichtet hat. Der X. Pylon wurde bis jetzt allgemein dem gleichen Herrscher zugeschrieben. Untersuchungen entlang der Nordseite des Westflügels zeigten, dass bis zu den Fundamenten neue Blöcke verwendet worden waren. Dagegen sind die Granittüre und der eine Koloss auf der Südseite von Amenophis III., so dass immerhin die Möglichkeit besteht, dass dieser König auch den Pylon erbaut hat, wenn man nicht annehmen will, dass er einen Ziegelpylon errichtete, der später von Horemhab in einen Steinbau umgewandelt wurde.

Tempel des Montu (1). Im Jahr 1939 erhielt das Institut fr. d'Archéologie du Caire eine Grabungskonzession im Norden des grossen Amontempels und im Jahr darauf begann A. Varille den dort liegenden Montu-Tempel freizulegen. Im Norden erhebt sich das hohe Ptolemäertor (jetzt seitlich abgestützt, da die Fundamente nachzugeben begannen, zu dem von dem Landungsquai eine Sphinxallee hinführte. Der jetzt sichtbare Tempel, von Amenophis III. erbaut, bedeckt eine Fläche von 52,50 m auf 26,25 m. Südlich davon liegen die Ruinen eines Tempels der Ma'at, östlich steht ein kleinerer Tempel, dem Gott Ḥorprê geweiht. (Abb. 8-9) Die Gesamtanlage ist ziemlich zerstört, da sie als Steinbruch benützt worden ist. Die noch stehenden Mauern übersteigen kaum die Höhe von 1 m. In dem Mitteltempel, der in der Achse des Ptolemäertores liegt, wurde Amon-Re-Montu verehrt. Der Name des Tempels lautet in seiner vollen Form Varille weist in seiner Publikation darauf hin, dass der Tempel auf der berühmten Stele Petrie erwähnt ist (2). In dieser Inschrift zählt Amenophis III. seine thebanischen Gründungen

(1) A. Varille, *Karnak* I in *Fouilles de l'Institut français du Caire*, Bd. 19 (1943).

(2) Spiegelberg, *Die Bauinschrift Amenophis' III. auf der Fl. Petrie Stele* in *Recueil de travaux* 20, S. 37 ff.

auf, unter anderem ein sic! in der Nachbarschaft des Amon-Rê, genannt . Vor dem Tempel befinden sich noch die Basen von zwei Obelisken aus Rosengranit. Das Innere des Tempels besteht hauptsächlich aus einem Hypostylsaal mit Papyrussäulen, Nebenräumen und 7 Sanktuaren (Abb. 10). Eine grosse Anzahl wiederbenutzter Steine wurde freigelegt, wie überhaupt die Grundmauern des Tempels fast ausschliesslich aus Blöcken eines Gebäudes Amenophis' II. erstellt sind. Wahrscheinlich stammen sie von einem Bau, der sich an gleicher Stelle erhoben hatte und den Amenophis III. niederreissen liess, als er seinen Tempel errichtete. Von den nachfolgenden Herrschern hat fast jeder an der Anlage gebaut. Tutenchamon liess vor dem linken Flügel der Fassade eine Stele anbringen (1), die ein Duplikat jener Stele darstellt, die er vor dem linken Flügel des III. Pylons im grossen Amontempel hatte aufstellen lassen (2).

Die Tempel der Maʿat und des Ḥorprê wurden 1941/2 freigelegt. Ersterer wurde an die Südseite des Montu-Tempels angebaut und ist nach Süden orientiert. Die ganze Anlage ist stark zerstört. Sie ist im Augenblick nicht mit Sicherheit zu datieren; da aber ihr Hauptsanktuar eine Nische enthält, die in den Unterbau des Mittelsanktuars des Montu-Tempels eingehauen ist und eine dort angebrachte Inschrift Amenophis' III. unterbricht, wird sie später anzusetzen sein als jener Tempel. Andererseits lassen ein Kalksteinblock Thutmosis' I. und verschiedene Blöcke Amenophis' III., die in dem Tempel, zum Teil in den Fundamenten, gefunden wurden, darauf schliessen, dass schon vor dem jetzigen Tempel ein Maʿat-Heiligtum dort gestanden haben wird. Wiederum macht Varille auf einen thebanischen Tempel aufmerksam, der öfters in ramessidischen Papyri erwähnt ist, unter anderem in dem Bericht über eine Inspektionsreise des Amon-Priesters Menḫeperrê, Sohn des Pinedjem (3). Jener spricht von einem "Tempel des Montu, Herrn von Waśet" und anschliessend von einem "Tempel der Maʿat", der sich demnach in der Nähe befunden haben dürfte, was ganz mit dem archäologischen Befund übereinstimmt. Von den verschiedenen Stelen, die gefunden wurden, ist am interessantesten die des wab-Priesters Merimaʿat, der seinen Dienst unter Amenophis III. versah. Das Bildnis der Maʿat und die dazugehörige Legende sind stehen gelassen worden, während der ganze übrige Text sorgfältig ausgemerzt worden ist. Es scheint demnach, dass der Maʿat-Kult unter Echnaton nicht unterdrückt worden ist (Abb. 11).

Auf der Ostseite des Montu-Tempels und mit diesem durch eine kleine Pforte verbunden, befindet sich der Geburtstempel des Ḥorprê. Sein ältester Teil wurde von Lepsius schon aufgenommen als "Tempel C" (4), und stellt ein Barkensanktuar dar. Es finden sich sowohl Elemente des Akoris wie

(1) Ein Fragment war schon von Legrain gefunden worden, ein zweites lieferte die jetzige Grabung. Varille, *Karnak* I, Taf. 48.

(2) Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* I, S. 224.

(3) Legrain in *Recueil de travaux* 22, S 53. Siehe auch Peet, *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Eg. Dyn.*, S. 87 u. 104.

(4) Lepsius, *Denkmäler*, Abth. I, Bl. 82; Text III, S. 3.

solche späterer Zeit, doch keines lässt eine absolute Sicherheit der Datierung zu. Der "Hohe Tempel" westlich des Montu-Tempels beherrschte die ganze Tempelanlage. Sein Niveau befand sich auf derselben Höhe wie das Dach des tiefer gelegenen Tempels Amenophis' III., und man erreichte ihn mit Hilfe einer langen Treppe. Der Tempel scheint ptolemäisch zu sein. Seit 1945 werden die Grabungen im westlichen Teil des Bezirks weitergeführt und haben bis jetzt ausgedehnte Lehmziegelanlagen aus verschiedenen Epochen ans Licht gebracht.

Thebanische Nekropole(1). Wer heute diese Nekropole gegenüber von Luxor besucht, entdeckt mit Schrecken in zahlreichen bekannten und oft gut erhaltenen Gräbern Zerstörungen, die nur jüngeren Datums sein können. Häufig sind die Gesichter der dargestellten Personen zerhackt oder ganze Partien der Malereien oder Reliefs herausgeschnitten. Die Räuber konnten eine Zeit lang unbemerkt ihr Unwesen betreiben, vor allem während der ersten Kriegsjahre, bis schliesslich durch energische Massnahmen 1942 ihrer Tätigkeit ein Ende bereitet werden konnte. Für die Nekropole wurde ein ständiger Kurator ernannt, während die Bewohner des Dorfes Gurna ausquartiert und in einem neuen Dorfe am Rande des Fruchtlandes angesiedelt werden sollen. Ein grosser Teil des Dorfes ist heute schon erbaut, und wenn die Gefahr der Grabräubereien damit auch nicht ganz beseitigt ist, wird sie doch wesentlich eingeschränkt. So beklagenswert die angerichteten Schäden auch sind, so hatte die Wühltätigkeit der Gurnesen, die auf ihrer Schatzsuche neue Tunnel gruben, wenigstens ein Gutes: neue Gräber wurden entdeckt und alte wiedergefunden, so unter anderem das Grab des Ḫerwf (Nr. 192), von dem Erman 1885 einen Teil hatte besichtigen können(2). Das Grab war nach Osten geöffnet, ist aber jetzt an dieser Stelle durch grosse Schuttmengen blockiert und nur durch ein anderes Grab erreichbar, das zur Ramessidenzeit, wie noch eine ganze Anzahl späterer Gräber, in die Felswände seines Hofes eingehauen wurde. Ḫerwf, , "Fürst und Graf, wirklicher königlicher Schreiber, Hausvorsteher der grossen königlichen Gemahlin Teje" hatte noch eine Reihe weiterer Titel und war ein hoher Hofbeamter unter Amenophis III. Da er aber anscheinend den Umschwung unter Echnaton nicht mitmachte, wurden sein Gesicht oder seine ganze Person und die wichtigsten Textteile im Grab zerstört. An den beiden Seiten des Eingangs befinden sich vertikale Inschriftzeilen mit Gebeten an verschiedene Götter, nördlich steht eine Hymne an Amon, die gegenüber liegende Seite ist nicht ausgeführt. Über dem Türsturz opfern Echnaton und Teje rechts Atum und Hathor, links Rê-Harachte und Maʿat.

Die beiden Seiten des Korridors sind wie die Grabfassade teilweise in versenktem Relief gearbeitet. Obwohl die meisten Inschriften zerstört sind, ist die Hymne an Osiris (rechte Wand) wenig beschädigt. Der 1. Hof, in

(1) *Annales du Service* 46, S. 25. Ahmed Fakhry bringt in seinem Bericht auch eine vorläufige und noch unvollständige Liste der bis 1936 gefundenen Gräber, die die Nummern 335-367 umfasst (anschliessend an Nr. 334 von Engelbach's Supplement zu dem Katalog von Gardiner-Weigall).

(2) *Annales du Service* 42, S. 449.

den später einige Gräber eingebaut wurden, umfasst etwa 26 qm und ist noch mit Schutt angefüllt. Die östliche, nördliche und südliche Seite scheinen keine Inschriften zu besitzen, während die Westwand mit einer davorgestellten Säulenreihe eine Art Portikus bildet und die neuentdeckten Szenen enthält. In die Mitte der Wand ist eine Türe eingelassen, auf deren Mauerdicken rechts und links je ein Sonnenhymnus steht. Der nördliche Teil der Wand (von der Türe aus gerechnet) enthält zwei grosse Szenen. Amenophis III. und Teje sitzen unter einem Baldachin, vor ihnen steht Herwf und bringt ein Goldgefäss und zwei Pektorale zu dem dritten Jubiläumsfest des Königs dar, das in dessen 36. Jahr fällt. Den Rest der Wand füllt die Zeremonie des " Errichtens des Djed-Pfeilers ". Zunächst opfert der König vor einem Schrein, in dem sich der Djed-Pfeiler befindet, dann nimmt er selbst an der Aufrichtung des Pfeilers teil, gefolgt von der Königin und 16 Prinzessinnen. Unter diesem Hauptbild kommen drei Register mit Tänzern, Opferträgern, Booten voll mit Opfergaben und Tieren. Auf dem südlichen Wandteil thronen der König, Teje und Hathor, und Amenophis verteilt Goldgeschenke an Herwf an seinem ersten Jubiläumsfest im 30. Regierungsjahr. Dann ist die Wand aufgeteilt in zwei Register: im oberen sieht man den König im ḥb-śd Gewand, gefolgt von der Königin, während ihnen zehn Standartenträger vorausgehen. Das nächste Bild zeigt das Königspaar (?) in einer Barke, die von Priestern gezogen wird. Das untere Register enthält acht Vasen tragende Prinzessinnen (Abb. 12), und hinter ihnen, wiederum in zwei Bildstreifen untergeteilt, folgen Tänzerinnen (Abb. 13), Sänger und Musikanten (Abb. 14). Diese Festszenen gehören zum Schönsten, das uns das Grab bewahrt hat. Die ruhig dahinschreitenden Gestalten der zierlichen Prinzessinnen in ihren durchsichtigen Gewändern, die lebhaften Bewegungen der akrobatischen Tänzerinnen sind von einer künstlerischen Vollkommenheit und Vielfalt der Ausdrucksweise, von solch natürlicher Frische, so voller Leben und edel zugleich in ihrer stillen Würde, dass man in stummer Bewunderung vor dem Zeugnis jener Jahrtausende alten Kultur steht.

Edfu [1]

Auf dem noch heute von den Kopten benützten Spätzeitfriedhof von Ḥagir Edfu wurden 1941 und 1944 die dort liegenden Felsgräber näher untersucht. Einige scheinen auf Grund architektonischer Einzelheiten in das Mittlere Reich datierbar zu sein, andere gehören in die Ptolemäerzeit. Ein Grab trägt die Kartuschen von Ahmes I. und Amenophis I. Die bemalten Wände sind mit einer feinen, vom Regen verursachten Lehmschicht überzogen und müssen erst gereinigt werden. Stilistisch soll es an die gleichzeitigen Gräber in El Kab erinnern.

Assuan [2]

Im Jahr 1932 entdeckte der Service des Antiquités im östlichen Teil des Ruinenfeldes auf Elephantine eine Anzahl von Stelen und Statuetten

[1] *Annales du Service* 46, S. 47 f.
[2] Nach einem kurzen Bericht von Labib Habachi Eff., 1946. Über das Grab ist noch kein Bericht erschienen.

aus dem Mittleren Reich Die Arbeiten waren damals nicht fortgesetzt worden und wurden erst im Winter 1945/46 unter Leitung von Labib Habachi Effendi erneut in Angriff genommen. Man fand ein Bauwerk aus Lehmziegeln, das von Sarenput I., Gouverneur von Elephantine unter Sesostris I., zu Ehren von Ḥeḳa-ib, Gouverneur derselben Insel während der 6. Dynastie, erbaut worden war. Sarenput stellte unter anderem Kapellen aus Stein auf, eine für sich selbst, eine andere mit einem Altar für Ḥeḳa-ib. Desgleichen errichtete er vier Stelen: auf zweien führt er religiöse Zeremonien aus, während die Inschriften auf den anderen beiden zeigen, dass schon vor diesem Bauwerk ein älteres für den Kult des Ḥeḳa-ib an diesem Ort bestanden hatte. Aus der grossen Anzahl der gefundenen Gegenstände wird deutlich, dass die meisten der Gouverneure und Priester von Elephantine aus der 12. und 13. Dynastie sich hier Kapellen oder Schreine mit ihren Statuen darin erbaut hatten. So wurden drei lebensgrosse Statuen aus schwarzem Granit in situ gefunden, einzigartige Vertreter der realistischen Kunst des Mittleren Reichs. Etwa 50 Opfertafeln, Stelen und Statuen (fast die gleiche Anzahl war schon 1932 gefunden worden) zeigten, dass sie zu Ehren von Ḥeḳa-ib in diesem Heiligtum niedergelegt worden waren. Von grösstem Interesse sind vor allem ihre Inschriften, die neues Licht auf die Genealogie der dortigen Gaufürsten werfen werden. Wir kennen einige Beispiele von Privatleuten, die in späterer Zeit göttliche Ehren genossen. Nirgendwo wurde aber bis jetzt ein Heiligtum dieser Art in so gutem Erhaltungszustand und mit einer so grossen Menge von Material in situ gefunden.

Noch im gleichen Jahr hatte der Ausgräber das Glück, das Felsgrab des Ḥeḳa-ib in der nördlichen Partie der Felsgräberreihe gegenüber von Assuan zu finden. Aus einem offenen Hof betritt man eine Art Vorhalle, deren offene Frontseite aus zwei sich nach oben verjüngenden Säulen gebildet ist. Eine Türe, auf deren Breiten der Verstorbene im Relief dargestellt ist, führt in einen länglichen Raum, der Zutritt zu drei nebeneinander liegenden Kammern gibt.

Amethyststeinbrüche im Wadi El-Hudi (1)

Etwa 27 km südöstlich von Assuan liegen die Steinbrüche von El-Hudi. Schon einige Jahre vor dem Krieg war man auf sie aufmerksam geworden. 1940 wurden die meisten Inschriften vom Service des Antiquités aufgenommen, desgleichen 1944 von Ahmed Fakhry, der mehr als siebzig kopierte. Einige Zeichnungen stammen aus frühen Perioden, die Mehrzahl aus der Zeit Sesostis' I., der Rest verteilt sich auf die 11.-13. Dynastie. Die Namen vieler Beamter, die die Arbeiten dort leiteten, sind bereits aus Inschriften vom Sinai und von El-Ḥammat bekannt. Dieser Steinbruch scheint die Hauptquelle für die Amethystgewinnung im Mittleren Reich gewesen zu sein. In römischer Zeit wurde er ebenfalls noch benützt.

(1) *Annales du Service* 46, S. 51 f.

Unterägypten

Tanis (1)

Im letzten Winter wurde die durch den Krieg unterbrochene französische Grabung in San el-Hagar (Tanis) unter der Leitung von Professor Montet (Strassburg) wieder aufgenommen und die in den Jahren 1939/40 innerhalb der Umfassungsmauer des grossen Tempels entdeckte königliche Nekropole weiter untersucht. Damals waren 5 Grabanlagen gefunden worden, die den Königen Psusennes I., Imenemipet, Osorkon II. und Scheschonk III. gehörten, und zwei weitere, deren Inhaber unbekannt sind.

Die Anlage des Psusennes ist eine niedrige Konstruktion, bestehend aus einem Schacht, einer mit Kalkstein verkleideten Vorkammer, einem Granitbau mit 2 Kammern, der von einer Kalksteinmauer umgeben ist. Um das Ganze ist eine Ziegelmauer errichtet. Psusennes hatte sich den nördlichen Raum des Granitbaues als Grabkammer eingerichtet. Auf deren Rückwand sieht man den König vor Opfergaben, auf der Südwand befinden sich Hymnen an Amon-Re-Harachte, an der Nordwand Litaneien. Hieraus stammen seine Sarkophage, die zahlreichen und kostbaren Gefässe und der wunderbare Schmuck. Die südliche Kammer gehörte einer Königin, "Tochter des Königs, Schwester des Königs, königliche Gemahlin, Herrin der beiden Länder Mut-nedjemet", . Sie war die zweite Gemahlin des Smendes, wie aus einer Inschrift in der Grabkammer des Königs und zwei anderen auf Armbändern des Psusennes deutlich wird (2). Aus der Kalksteinvorkammer betritt man einen anscheinend erst später angebauten Raum, in dem der Hauptkommandant der königlichen Armee und Gouverneur von Per-Ramses Anch-ef en-Mut bestattet war. Er hatte für den König und seine Mutter eine Silbervase herstellen lassen, die man unter den Gold- und Silbervasen vor dem Sarg des Psusennes gefunden hat. Ob er mit dem König verwandt war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Montet erinnert in diesem Zusammenhang an Anch-ef-en-Mut, den vierten Sohn des Pianchi, der Amonspriester in Theben war und dessen Titel Analogien zu dem aus Tanis aufweisen. Die Königsfamilie stand mit den thebanischen Priestern in guten Beziehungen, und öfters fanden gegenseitige Heiraten statt. Die Kammer ist mit bemalten Flachreliefs geschmückt. Der Sarkophag war leer, ist aber sicherlich ursprünglich benützt worden, da man in der Vorkammer eine Kanopenvase mit dem Namen des Anch-ef-en-Mut gefunden hat. Sein Name dagegen war auf allen Wänden, mit Ausnahme des Sarges, ausgekratzt. Ganz intakt war überhaupt nur die Sargkammer des Psusennes. Die der Mut-nedjemet war von dem dritten König der 21. Dynastie, Imenemipet, usurpiert worden. Jener besass schon eine eigene Anlage, als man zu einem uns unbekannten Zeitpunkt seine Mumie in die Sargkammer der Königin

(1) *Annales du Service* 46, S. 31 ff.

(2) Wie man aus dem Reisebericht des Wenamon weiss, hiess die erste Gemahlin des Smendes Tentamon.

überführte, deren Mumie und Totenmaterial an irgend einen anderen Ort verbracht wurden. Ihr Name wurde überall ausradiert und teilweise durch den Namen des Imenemipet ersetzt. Nur auf der Wand des Sarges der Königin, die gegen die Rückwand der Kammer gelehnt war, blieb die Titulatur der Mut-nedjemet unberührt. Vor den Sarg stellte man den Kanopenkasten, eine Truhe mit Uschebtis, eine goldene Vase und andere Gefässe aus Silber und Kupfer, als man Imenemipet dort bestattete. In der Vorkammer, die ursprünglich wohl das Totenmobiliar enthalten hatte, fand man nun einen grossen Silbersarkophag mit der Mumie des Königs Ḥeḳa-ḫeper-rê Scheschonk, umgeben von zwei vergoldeten Holzsärgen, Kanopenvasen und Totenstatuetten. In dem linken Holzsarg befand sich eine Frauenmumie, im rechten die eines Mannes. Beide bieten keine Namen. Dieser König Scheschonk ist bis jetzt völlig unbekannt und kompliziert die an sich schon schwierige Frage der Könige gleichen Namens. Montet schlägt vor, ihn mit dem gleichnamigen ältesten Sohn Osorkon's I. zu identifizieren, dessen Namen und Titel auf der Statue 766 im Britischen Museum zu lesen sind. Man hatte bisher angenommen, dass er gar nicht an die Regierung gekommen sei. Möglich wäre, dass er zwischen Osorkon I. und Takelotis I. geherrscht hat oder Mitregent seines Vaters war.

Die Grabanlage des Imenemipet befindet sich nordwestlich von der des Psusennes. Sie besteht aus einer kleinen Kalksteinkammer, die weder Inschriften noch Bilderschmuck zeigt. Der Sandsteinsarkophag hat einen Deckel aus Granit, der aus einer Nekropole des Alten Reichs stammte und mit einem Anubis und grossen Hieroglyphen verziert ist. Desgleichen steht auf ihm der Name des Imenemipet geschrieben. Im Inneren fanden sich nur noch einige Fussknöchelchen. Montet glaubt mit Sicherheit annehmen zu können, dass der König hier wirklich begraben war, ehe er in die Kammer der Mut-nedjemet überführt wurde.

Der Bau Osorkon's II. berührt die Südmauer des Psusennes (1). Er hat ungefähr die gleichen Ausmasse, besteht aber aus drei Kalksteinkammern und nur einer Granitkammer. Es ist kein Schacht vorhanden. In allen Kalksteinkammern ist der König bildlich dargestellt. Ein riesiger Granitsarkophag befindet sich in der Granitkammer, jedoch ohne Inschriften. Darin lagen drei schlecht erhaltene Mumien, die Kanopenvasen mit Namen des Königs und einige kleinere Gegenstände, die den Grabräubern entgangen waren. Eine der Mumien war sicherlich sein Sohn Ḥornaḫt, der im Alter von 9 Jahren starb. Sein Sandsteinsarg befand sich ebenfalls in der Kammer. Die zweite Kalksteinkammer hatte sich später Takelotis II. zur Ruhestätte erwählt. Er fügte den vorhandenen Inschriften zwei Linien mit seinem Namen hinzu und stellte einen prachtvollen Sandsteinsarkophag auf, der ursprünglich einem Ameni aus dem Mittleren Reich gehört hatte. Dessen Inschriften waren aber nicht entfernt worden, sondern man hatte die Kartuschen des Königs mit Tinte auf die Innenseite geschrieben. Auch die erste Kammer war in eine Sargkammer umgewandelt worden. In ihr stand ein

(1) Montet, *Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis*. Paris 1947.

Granitsarkophag, dessen Deckel aus einer Statue Ramses' II. gearbeitet war. Ausser einigen wenigen Knochenresten war er leer.

Südöstlich an das Grab des Osorkon angebaut ist ein weiteres, das aus einer Kalksteinkammer und einem Schacht besteht. Der Name des Inhabers ist, da auch der grosse Kalksteinsarkophag nicht beschriftet ist, unbekannt. Ein kleines Grab, ebenfalls ohne Namen und nicht fertig ausgeführt, liegt etwas westlich von dem Osorkonbau.

Unweit vom Grab des Imenemipet liegt im Nord-Westen das Grab des Königs Scheschonk III. Es ist aus kleineren Kalksteinblöcken erbaut und besitzt eine Kammer und einen Schacht. Das Ganze ist umgeben von einer Ziegelmauer. Die Grabkammer ist mit schönen Flachreliefs ausgeschmückt: man sieht oben das Totengericht, weiter unten die hauptsächlichsten Szenen aus dem Pfortenbuch, den König in der Sonnenbarke, Totengottheiten, Osiris, die Sokaris-Barke, die Aufrichtung des Djed-Pfeilers und die Barke des Orion. An verschiedenen Stellen befinden sich kryptographische Texte. In der Kammer waren zwei Sarkophage. Der grössere trug den Namen des Königs auf dem Deckel, während man auf dem unteren Teil noch die Horusnamen der ehemaligen Besitzer, d. h. der Könige Horus und Amenemhet Sebek-hotep aus der 13. Dynastie lesen kann.

Während der Grabungskampagne 1946/7 wurde im Grab des Psusennes eine Geheimkammer entdeckt, deren Existenz die Ausgräber schon lange vermutet hatten (1). Sie befindet sich westlich von Kammer III des Psusennes und besitzt keinerlei Öffnung oder Zugang. Die Wände sind mit Totendarstellungen geschmückt. Sie enthielt einen anthropoïden Kalksteinsarg und vier Kanopenkrüge, deren Deckel alle menschenköpfig gestaltet sind. Der Sarg hatte ursprünglich einem thebanischen Amonspriester Amenophis gehört. Er war mit einer Kittmasse bedeckt worden, die die alten Inschriften verbarg. In dem Sarkophag war ein vergoldeter Holzsarg und in diesem ein Silbersarg, der die Mumie barg. Letztere war bedeckt mit Ketten und Pektoralen aus Gold, Finger und Zehen staken in goldenen Hülsen. Daneben lagen Gold- und Silbergefässe und eine Menge Uschebtis und Götterstatuetten. Der Verstorbene war Vorsteher der Bogenschützen der königlichen Garde und besass ausser anderen militärischen noch die üblichen religiösen und zivilen Titel. Sein Name ist durch verschiedene Varianten gesichert: . Zu dieser Zeit kann sowohl die Hauptstadt des IX. wie die des XV. unterägyptischen Gaues bedeuten. Wahrscheinlich handelt es sich hier um Mendes, da der Tote verschiedene Abbilder des heiligen Stieres von Mendes auf sich trug. Er hatte ausserdem die Titel "Oberster Tempelvorsteher des Chonsu" und "Vorsteher der Priester aller Götter". Den letztgenannten Titel besassen während der 18. Dynastie die Oberpriester des Amon, die ihn unter Amenophis IV. verloren. Dann wurde er von den Oberpriestern des Seth übernommen und lebte zeitweise unter der 20. Dynastie bei der Amonspriesterschaft wieder auf. Montet weist auf die interessante Tatsache hin, dass Psusennes oberster Priester des Amon

(1) *Annales du Service* 47, S. 249 ff.

war, während seine Mutter Mut-nedjemet zweite Priesterin des Amon und erste Priesterin der Mut war. Anch-ef-en-Mut war ebenfalls Priester der Mut und Wen-djebaw-en-djedet war Priester des Chonsu. So teilten sich die Bewohner des Psusennesgrabes in die Verehrung der thebanischen Göttertriade.

Kôm el-Ḥisn (1)

Die in den Jahren 1943 und 1945 vom Service des Antiquités unter Leitung von Professor Abd el Hadi Hamada und Mustapha Effendi el Amir am Kôm el-Ḥisn unternommenen Ausgrabungen brachten neue Ergebnisse. Der Kôm liegt etwa 30 km westlich von Tanta und war bisher als die Gauhauptstadt des III. unterägyptischen Gaues im Mittleren Reich betrachtet worden. Nun entdeckte man dort etwa 260 Gräber, so dass der Ort nicht die Stadt, sondern deren Friedhof darstellen muss. Verschiedene Typen von Gräbern wurden unterschieden: einfache Sandgruben; solche, in denen der Tote von einem Holz- oder Gipsrahmen umgeben war; Gruben, die von Ziegelmauern eingefasst waren und die man nach der Bestattung mit einigen Ziegellagen bedeckte; schliesslich breite, meist rechteckige Gruben, deren Innenwände und Böden mit Ziegeln ausgemauert waren. Wieder andere enthielten Särge aus Holz oder Lehm. Grösstenteils handelt es sich um Einzelbestattungen. Der Tote lag meist ausgestreckt auf dem Rücken oder auf der Seite, den Kopf nach Norden, das Gesicht nach Osten gewendet. Jedoch wurden auch Gräber mit 3-4 Bestattungen freigelegt (Abb. 15), in einigen wenigen lag der Tote in Hockerstellung. Auch konnte in einzelnen Fällen Kopflage nach Süden mit Blickrichtung nach Westen festgestellt werden. Am Kopf- oder Fussende waren entweder ein oder zwei Tonkrüge aufgestellt. Weiter fanden sich 5 intakte Gräber, von denen 3 nur Körper ohne Köpfe und 2 nur Köpfe enthielten. Einige hatten keine Beine, andere nur einen Arm. Es scheint sich dabei um Kriegerbestattungen zu handeln. Die Bestattungen waren sorgfältig ausgeführt worden. Die Toten waren meist in Leinen gehüllt und vergoldete Gipsspuren an manchen Gesichtern deuten darauf hin, dass sie mit Masken bedeckt gewesen waren.

Neben einzelnen Gräbern fanden sich verbrannte Knochen von Stieren und Schafen mit Topfscherben vermischt; desgleichen traf man sie an in runden, mit Ziegeln eingefassten Gruben. Anscheinend handelt es sich um Öfen für die Totenopfer. Die einfachen Sandgräber enthielten weit mehr Objekte als die Ziegelgräber.

Die Tonware bestand allgemein aus grobem Material. Besonders zahlreich war der Schmuck: massive oder hohle goldene Armbänder und Ketten, weitere aus Silber, Kupfer, Amethyst, Karneol und Fayence (Abb. 16), viele Spiegel aus Bronze. Die Skarabäen scheinen dem ausgehenden Mittleren Reich und der 2. Zwischenzeit anzugehören. Beachtenswert ist unter ihnen ein grosser Silberskarabäus. An Waffen fanden sich kupferne und bronzene Dolche und abgerundete Blattäxte (Abb. 17).

(1) *Annales du Service* 46, S. 101 ff.

Personalnachrichten

A. Pohl – Rom

Prof. Dr. W. F. Albright ist am 29. Mai feierlich zum Doctor of Hebrew Letters honoris causa des Hebrew Union College promoviert worden.

Prof. Dr. Carl Baumstark (Bonn) ist am 31. Mai im Alter von fast 76 Jahren durch einen Schlaganfall gestorben. Von seinen Söhnen ist einer in russischer Gefangenschaft und zwei andere sind vermisst.

Prof. E. Chassinat, der ehemalige Direktor des Institut français d'archéologie in Kairo, ist am 26. Mai im Alter von 80 Jahren gestorben.

Dr. Murray B. Emeneau hat (Nachfolger Z. S. Harris') die Schriftleitung des JAOS übernommen.

Prof. Dr. J. Friedrich (Leipzig) ist für 1948-49 zum Rektor der dortigen Universität gewählt worden.

Prof. Dr. B. Landsberger geht im Herbst (voraussichtlich für etwa ein Jahr) an das Oriental Institute von Chicago, um zusammen mit Dr. F. W. Geers die Serie ḪAR.ra = *ḫubullu* zu ordnen und für das assyrische Wörterbuch zu bearbeiten.

Prof. G. Levi Della Vida kehrte im Sommer endgültig von Philadelphia (University of Pennsylvania) an die römische Staatsuniversität zurück. An seine Stelle in Philadelphia tritt Dr. Fr. Rosenthal.

Prof. Dr. A. Moortgat ist (nach 3 Jahren) wieder in sein altes Amt als Kustos der Vorderasiatischen Abteilung an den ehemals Staatlichen Museen in Berlin eingesetzt worden.

Dr. R. A. Parker hat einen Posten an der Brown University (Providence, R. I.) als Research Professor für Ägyptologie angenommen, bleibt aber noch ein Jahr am Oriental Institute in Chicago, um die Ausgrabungen in Luxor noch weiterzuführen.

Prof. Dr. A.-M. Schneider (Göttingen) hatte vor etwa einem Jahr einen Ruf für Byzantinologie an die Philosophische Fakultät der Universität Istanbul (als Nachfolger von Prof. Runciman) erhalten. Die britische Besatzungsbehörde hat aber die Ausreise mit dem Bemerken verweigert, dass dieser Fall in den interalliierten Abmachungen über Reisen von Deutschen nach dem Ausland nicht vorgesehen sei.

Von Dr. A. Schott (Prof. für Assyriologie in Bonn), der sich in russischer Kriegsgefangenschaft befindet, ist auf mysteriöse Weise eine Nachricht bei seiner Familie eingegangen. Doch ist man nicht sicher, ob er noch am Leben ist.

Prof. Dr. G. Steindorff (North Hollywood), der Nestor der Ägyptologen, hat seine Neubearbeitung der *Koptischen Grammatik* (in deutscher Sprache) vollendet, die demnächst in Druck gehen soll.

Prof. Dr. Fr. W. Freiherr von Bissing ist politisch entlastet und wieder Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Der Ägyptologe Prof. Dr. Walther Wolf (Leipzig) und sein Assistent Dr. Herbert D. Schaedel sind im Zuge der Umwälzungen ins Privatleben zurückgekehrt. Die Ägyptologie wird in Leipzig vertreten von Dr. Siegfried Morenz, der an sich Dozent für Religionsgeschichte Ägyptens und des Hellenismus ist.

Deutschland. Berliner Staatsbibliothek. Die orientalische Abteilung der früheren Berliner Staatsbibliothek ist ganz intakt. Die Manuskripte waren in süddeutschen Klöstern ausgelagert und die seltenen Bücher in einem hessischen Schloss. — Von den Bücherschätzen der Bibliothek sind jetzt etwa 1 Million Bände in Marburg als "Hessische Bibliothek".

Bei der Deutschen Akademie in Berlin (früher Preussische Akademie der Wissenschaften) ist ein Orientalisches Institut gegründet worden. Die Veröffentlichungen der Deutschen Akademie sind zu haben durch den Akademie-Verlag, G. m. b. H. Vertriebsabteilung. Berlin C 2. Brüderstrasse 26-27. Die *Forschungen und Fortschritte* (FF) und die *Deutsche Literaturzeitung* (DLZ) erscheinen bereits seit längerer Zeit, die *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) ist angekündigt, hat aber noch Schwierigkeiten.

Orientalisches Institut in Leipzig. Als das Leipziger Orientalische Institut bei dem grossen Bombenangriff des 4. XII. 1943 vollständig vernichtet wurde, konnte man sich zunächst der Hoffnung hingeben, dass grosse Teile der Bibliothek (vor allem die Serien wie CT, TCL, UM, YBT usw.), die ausgelagert waren, gerettet seien. Aber diese Bestände sind nach Kriegsende in der dort üblichen Weise verloren gegangen, indem sie genommen und mit unbekanntem Ziel abtransportiert wurden. Damit ist auch das gesamte in der Vorkiegszeit gesammelte Material zu Landsbergers grosser Vokabulararbeit teils in Leipzig, teils am Auslagerungsort verloren gegangen Jetzt ist Dr. H. S. Schuster bemüht, auf gelegentlichen Reisen nach Berlin das dortige Material erneut aufzunehmen, eine Arbeit, für die Dr. Matouš fast 3 Jahre ununterbrochen tätig war. Ebenso dachte Dr. Schuster sofort an einen Wiederaufbau der Bibliothek. Eine erste grosse Hilfe und Grundlage war der Erwerb der Bibliothek Weissbachs. Das Abkommen darüber konnte wenige Tage vor seinem Tode mündlich abgeschlossen werden. Und die Erben haben sich vornehmerweise voll und ganz daran gehalten. Freilich diese Bibliothek ist dem Institut nicht ohne Anstrengung und auch nicht vollständig zugefallen. Denn am 20. II. 1944 ging eine Sprengbombe im Garten des Weissbachschen Hauses nieder, so dass das ganze Haus in sich selbst zusammenrutschte und das Dach auf der Strasse stand. Die bei der Katastrophe eingeschlossenen Angehörigen konnten bald befreit werden, aber Weissbach selbst hatte so schwere Verletzungen erlitten, dass er wenige Stunden später starb. Gemeinsam mit den überlebenden Angehörigen Weissbachs hat Dr. Schuster jede (vom Militärdienst) freie Minute in den folgenden Wochen dazu benutzt, um die verschüttete Bibliothek auszugraben. Etwa zwei Drittel des ursprünglichen Bestandes konnten in mehr oder weniger schadhaftem Zustand geborgen werden. Manche Bücher hatten kaum gelitten, andere wieder so stark, dass sie nicht wieder benutzbar ge-

macht werden konnten, obwohl ein geschickter Buchbinder schon mancherlei aus diesen Trümmerfetzen hervorgezaubert hat. Aber wo 50 und mehr Seiten fehlen, ist auch seine Kunst vergeblich. Einen weiteren beträchtlichen Zuwachs hat die Bibliothek durch den Erwerb des grössten Teiles der Bibliothek Prof. E. Bräunlichs (Arabist) erfahren. Prof. Bräunlich war bereits im Herbst 1945 in einem jugoslawischen Kriegsgefangenenlager gestorben. Im Sommer des nächsten Jahres (1946) kam die Nachricht von seinem Tode nach Deutschland, brauchte aber noch ein ganzes Jahr, um an das Institut in Leipzig zu kommen (vgl. Or. 15 [1946] 229 und Or. 17 [1948] 122). Dr. Schuster konnte einen Teil der Bücher Bräunlichs sichern und nach Verhandlungen mit den Erben dem Institut zuführen. Trotz allem fehlt noch vieles an Textausgaben. — Auch die Unterkunftsräume des Instituts sind oft gewechselt worden. Lange Zeit musste sich das Institut mit einer feuchten Ecke eines Kellers begnügen, wo eine umgestülpte Kiste als Stuhl diente. Nach weiteren sechs Umzügen ist das Institut jetzt in Räumen untergebracht, die den Vergleich mit dem alten Institut durchaus aushalten können. Dr. Schuster konnte aus den Trümmern eine Anzahl mehr oder weniger beschädigter Abgüsse von assyrischen Reliefs bergen. Die hat er teils selbst, teils mit Hilfe geschickter Handwerker restauriert und im neuen Institut aufgehängt, das sich jetzt als eine schöne Arbeitsstätte darbietet.

Von dem grossen Tell Halaf-Werke des Freiherrn von Oppenheim ist der 2. Band, der die Bauten (Langenegger) und das Stadtgebiet (Müller) behandeln wird, im Druck. Band 3 wird die Skulpturen enthalten, bearbeitet von Max von Oppenheim (†) und Dietrich Opitz. Dieser ist noch in Vorbereitung.

Die erste Zusammenkunft deutscher Orientalisten fand vom 4.–6. Juni d. J. in Mainz statt. Erschienen waren etwa 90 Kongressteilnehmer (etwa 20 Semitisten, 14 Indogermanisten und Indologen), darunter E. Littmann–Tübingen, O. Eissfeldt–Halle, Kahle-Oxford, K. Bittel–Tübingen. Der Vortrag des letzteren über "Die Kultur des vorhethitischen und hethitischen Kleinasien" zeigte, dass Kleinasien (trotz der "kappadokischen Tafeln" [Interesse des "Hofes"]) eigenständiges Gebiet ist. Dafür spricht die sakrale Architektur des zweiten Jahrtausends, die nichts mit der Mesopotamiens zu tun hat, und die gesonderte Behandlung der churritischen wie akkadischen Götter.

England. Die Annals of Archaeology and Anthropology, herausgegeben vom Liverpool Institute of Archaeology, schicken dem 28. Band (1948) eine Erklärung der Schriftleitung (*Morituri salutamus*) voraus, in der sie das Aufhören der Serie bekanntgeben.

Schweden. Eine neue Zeitschrift für allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft (*Studia Linguistica*), die halbjährlich erscheinen soll, ist unter der Leitung B. Malmberg's in Lund (Schweden), Tegelvägen 9, bereits 1947 mit dem ersten Heft an die Öffentlichkeit getreten.

Ägypten. In Kairo wird von der Société d'études historiques juives d'Égypte (Le Caire, B. p. 339) eine neue Zeitschrift *Revue de l'histoire juive en Égypte* (Schriftleiter: B. Grdseloff, 12 Midan Saraya el Qubbah, Le Caire) herausgegeben, die in der Druckerei des Institut français d'archéologie orientale gedruckt wird. Das erste Heft (= 1947) enthält die folgenden Beiträge:

Murad Kamil, *No'ice on the Aramaic Papyri Discovered at Hermopolis West* (1-3); S. Pines, *Nathanaël ben al-Fayyûmî et la théologie ismaëlienne* (5-22); S. D. Goitein, *A Yemenite Poet on Egypt of the XVIth Century* (23-32); B. Maisler, *Palestine at the Time of the Middle Kingdom in Egypt* (33-68); B. Grdseloff, *Édôm, d'après les sources égyptiennes* (69-99); M. Schwabe, *On the Interpretation of a Jewish Inscription from Alexandria* (101-103); H. Torczyner, *On Egyptian Ideas and Names in Canaan and the Bible* (105-110); V. Tcherikover, *The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman Age in the Light of the Papyri* [1. The Settlement of the Jews in Egypt — 2. The Economic Life — 3. The Taxes of the Jews — 4. Jewish and Hellenistic Law — 5. The Civic Status of Egyptian Jews in the Roman Period — 6. Jewish Revolt under Trajan — 7. Names of the Jews] (111-142) [englische Zusammenfassung des gleichnamigen hebräischen Buches (Jerusalem 1945)]; S. Yeivin, *The High Place at Gibeon* (142-147); arabische Artikel (148-176). — Der jährliche Mitgliedsbeitrag, wofür die Zeitschrift geliefert wird, beträgt P. T. 100.

Neue aramäische Papyri von West-Hermopolis. In der ersten Nummer (1947) der neuen Zeitschrift *Revue de l'histoire juive en Égypte* bietet Murad Kamil (S. 1-3) einen interessanten Überblick über diesen wichtigen Fund. Im Dezember 1944 wurden von Prof. Sami Gabra, dem Leiter der Ausgrabungen der Fuad I.-Universität in Tuna el-Gabal (West-Hermopolis) 8 gut erhaltene, deutlich geschriebene, verschieden lange (13, 17, 14, 4, 13, 10, 9, 15 Zeilen) Papyri (Privatbriefe) in einem Topf gefunden. Sie waren gerollt und mit Papyrusstreifen zusammengebunden, die mit einem Tonsiegel zusammengehalten waren. Die Adresse befand sich auf der Aussenseite der Rolle (e i n e Zeile) z. B. תשי מן מכבנת בר (Tonsiegel) אל פסמי סון יבל an (Tonsiegel) Taši von Macbanit bar Psami, Syene, zu bringen. Die Orte, an die die Briefe zu bringen waren, sind סון (Syene = Assuan) und אפי (Api = Theben oder Panopolis). — An Gottheiten werden erwähnt: נבו (Nebo), בנת (Banit), בתאל (Bethel) und מלכת שמין (Malkat šamin = Königin des Himmels), von der Jeremias (44, 17) etwa ein Jahrhundert früher berichtet, dass die Juden in Ägypten der "Königin des Himmels" Weihrauch streuten. — Obwohl die Papyri kein Datum enthalten, kann man sie doch mit Sicherheit dem fünften vorchristlichen Jahrhundert zuweisen. Nicht nur ist der Stil der Urkunden dem des 5. Jahrhunderts in den Westprovinzen des Perserreiches üblichen ähnlich, sondern in der gleichen Gallerie mit den Papyri wurde auch ein Heiligtum des Darius gefunden. — Von grossem Interesse sind natürlich auch die Personennamen, die teils semitisch sind, z. B. אחתסן (Aḥatsin), ביתאלתן (Bethelnatan), ביתלשוב (Bethelšazab), נבנתן (Nabunatan), נניחם (Neneḥem), נתתן (Natatan), עדר (ʿAder), עקב (ʿAqab), עקבה (Aqbah), צבי (Ṣebi), שאל (Še'al). Andere sind ägyptisch, wie etwa אסרשת (Useršut), בתי (Bati < *btî* oder *batj*), וחפרע (Waḥpraʿ < *wsḫ-ʾb-rʿ*), נכי (Neki < *nkj*), תטסרי (Tuṭusiri < *tsdjwsir*), תפמת (Tefmut < *tsf.mwt*). — Die Briefe enthalten Familienangelegenheiten, Grüsse, Kaufaufträge u. ä. Meist handelt es sich um Wolle (עמר), Wohlgerüche (משח בשם), Kleidung (כתנה), Häute (משכן), Kästen (ארון) usw. Der Schekel ist abgekürzt und nur mit ש bezeichnet, dem die Anzahl (in Dreiergruppen geordnet) folgt, z. B | ש (= 1 Schekel), || ||| ש (= 5 Schekel). Das in diesen Papyri

erwähnte *zuz* (זוז) ist aus Silber. — Die Veröffentlichung dieser wichtigen Urkunden (Text, Umschrift, Übersetzung mit Kommentar und Photos) soll in den *Publications of Fouad I University* erfolgen.

Palästina. Im Winter 1947-48 fanden Beduinen in einer Höhle am Nordufer des Toten Meeres Pergament- und Ledermanuskriptrollen. Vier davon (eine Pergament- und drei Lederrollen) wurden vom Metropoliten des syrisch-orthodoxen Klosters St. Markus in Jerusalem erworben (sie befinden sich jetzt in Sicherheit ausserhalb Palästinas), während die anderen in den Besitz der Hebräischen Universität kamen. Im Ganzen dürften es zwölf Manuskripte sein. Das wichtigste ist eine vollständige Rolle des Buches Isaias (dem Kloster St. Markus gehörig), die der Schrift nach ins zweite vorchristliche Jahrhundert zurückgeht (frühe Makkabäerzeit). Man meint, dass kein Manuskript später als 70 n. Chr. sei.

Türkei. Das Deutsche archäologische Institut in Istanbul soll unter Leitung von Prof. Dr. Arif Müfit Mansel, als dessen Assistent Dozent Dr. Alif Erzen vorgesehen ist, eröffnet werden, steht somit unter Aufsicht der literarischen Fakultät der Universität Istanbul.

Die International Society for Oriental Research (ISOR) in Istanbul [vgl. Or 17, 1948, 125] ist mit der ersten Nummer ihrer Veröffentlichung *Oriens* an die Öffentlichkeit getreten: H. Ritter, *Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn* (44 S.). Leiden 1948. Brill.

Das türkische Parlament hat die fünf Lehrstühle für Indologie (Ruben), Sinologie (Eberhard), Ungarisch (Kun), Assyriologie (B. Landsberger) und Hethitologie (H. Güterbock) vom 1. I. 1949 an gestrichen. Ruben hat bereits einen Lehrstuhl für Ethnologie in Chile gefunden, Eberhard hat einen Ruf an die Universität in Berkeley (California) angenommen, Landsberger geht nach Chicago.

Von die Ausgrabungen H. Th. Bosserts am Karatepe gibt U. Bahadır Alkım im *Belleten* 12 (1848) 249-255 eine ganz kurze Zusammenstellung der Funde. Die Siedelung von ovalem Grundriss (N-S = etwa 430 m Länge, O-W = etwa 190 m Breite) liegt etwa 130 m über dem Niveau des Ceyhanflusses (etwa 400 m über dem Meeresspiegel). Rings von einer 2-4 m dicken Mauer umgeben, die im Abstand von 7-10 m mit 4-5 m vorspringenden Abwehrtürmen durchsetzt ist, führen nur 2 Haupteingänge in die Festung hinein, einer im NO und der andere im SW. Ausserhalb der Stadtmauer liess sich bis jetzt keine Spur der Besiedelung nachweisen. — Die Grabung wurde an zwei verschiedenen Stellen des befestigten Ovals begonnen, einmal an der S-Spitze des Hügels (= obere Grabung) und ferner am NO-Abhang (= untere Grabung). Die obere Grabung brachte das Torgebäude mit Orthostaten (etwa 0,75 m × 1,25 m × 0,30 m), die mit Reliefs und Inschriften (altsemitisch u. hieroglyphisch-hethitisch) verziert sind, zum Vorschein. Den Eingang bewachten je zwei Torlöwen und je eine Sphinx. Der untere Teil der Mauer am Eingang war beiderseits mit einer fortlaufenden Reihe von Reliefs aus dunkelgrauem Basalt geschmückt, die wegen der Darstellungen nicht uninteressant sind (eine Bankettszene [17 Personen], ein Gott in der Rechten ein Kaninchen, in der Linken einen Falken haltend [dreimal dargestellt], Fisch-und Vogeljagdszenen, Göttin auf dem Thron, zwei Stier-

menschen [gegenüber aufgestellt] und die Königsstatue [deren unterer Teil einen Krieger und zwei Stiere darstellt]). In der unteren Grabung kam ebenfalls das Eingangsgebäude ans Licht mit zwei Torlöwen und zwei Sphingen. Reich war die Ausbeute an Reliefs (in situ): Jagdszene, Kämpfe zwischen Heroen und Löwen, Schiff mit 4 Personen, Dämon mit geflügelter Sonnenscheibe auf dem Haupt usw. Über die Inschriften beider Grabungen vgl. Or 17 (1948) 257.

USA. Das University Museum of Pennsylvania (Philadelphia) will im laufenden Herbst eine Grabung in Isin (etwa 40 km südlich von Nippur) unternehmen.

Die University of California in Berkeley wird in den allernächsten Jahren die Abteilung der Sprachen und Kulturen des Nahen Ostens durch Iranistik und Turkologie weiter vervollständigen.

21. Internationale Orientalistenkongress (23.-31. Juli).

Zum 21. Int. Or.-Kongress in Paris hatten sich über 1000 Teilnehmer eingefunden (man hatte etwa 300 erwartet). Die Folge dieser unerwartet hohen Besucherzahl war, dass die Versammlungsräume gleich von Anfang an ganz voll, fast überfüllt waren. Die ersten beiden Tage fielen noch zusammen mit dem Internationalen Linguistenkongress (etwa 600 Mitglieder). Die charakteristische Note unseres Kongresses war die grosse Herzlichkeit aller untereinander und eine in heutiger Zeit (gerade bei den wirtschaftlichen Schwierigkeiten in Paris) ungewöhnliche, geradezu rührende Gastlichkeit und Gastfreundschaft der französischen Kollegen. Man war nach vielen Jahren der Gefahr und Absonderung, gemeinsamer Sorge froh sich wiederzusehen, gemeinsame Arbeiten und Fragen zu besprechen und beseelt von dem festen Willen, wirklich international und gemeinsam weiterzuarbeiten.

Das ganze Feld der Orientalistik war in 10 Sektionen aufgeteilt: I Ägyptologie, II Semitistik, III Assyriologie, IV Iranistik und Turkologie, V Indologie, VI Indochina und Indonesien, VII Chinesisch, VIII Islamistik (mit 3 Untergruppen, a: Koran und isl. Recht, b: Kunst und Archäologie, c: Nordafrikanische Dialekte und Berbersprachen), IX Orient und Okzident, christlicher Orient, X Ethnologie. Hier sei fürs Erste eine kurze Übersicht über die Vorträge der drei ersten Sektionen geboten (I Ägyptologie, II Semitistik, III Assyriologie) in der Hoffnung, dass sich im nächsten Heft mehr sagen lassen dürfte.

Freitag (23. VII. nachm.): Eröffnungssitzung. Wahl der Mitglieder des internat. beratenden Ausschusses, Ankündigung der zur Diskussion stehenden technischen Fragen [z. B. Reform der Or.-Kongresse, gemeinsame Vertretung der orientalistischen Institute und Gesellschaften bei der UNESCO].

Samstag (24. VII. vorm.): Sektionssitzungen. I [Ägypt.]: J. Vovotte (Paris), Une inscription énimatique de la 19e dynastie; M. Strachmans (Brüssel), De quelques lacunes et passages corrompus de la stèle de Neferhotep; M. Malinine (Paris), Problème de l'origine du démotique; B. Grdseloff (Kairo), Sur une forme verbale archaisante dans les textes religieux du Nouvel-Empire; G. Libon (Brüssel), Le prologue sportif du couronnement

du prince héritier en Égypte. — II. [Semit.]: S. Moscati (Rom), Les études sémitiques italiennes depuis 1939; G. Ryckmans (Löwen), L'épigraphie sud-sémitique au cours de ces dix dernières années; J. Cantineau (Paris), Racines et schèmes dans les langues sémitiques; H. Fleisch (Beirut), Sur le système verbal dû sémitique commun et son évolution dans les langues sémitiques anciennes. — III [Assyr.]: R. O'Callaghan (Pont. Inst. Bibl., Rom), New Light on the Hurrian and Indo-Aryan Symbiosis in the Mitanni Kingdom [Ausführungen zu seinem Buch *Aram Naharaim*]; A. Safrastian (London), The Land of Khurri in Armenian Language and Literature; E. Laroche (Strassburg), Hourrites en Asie Mineure.

nachm.: Empfang der Teilnehmer der Linguisten- und Orientalistenkongresse im Rathaus durch den Magistrat von Paris.

abends: Besuch der Säle des Louvre. Die neuen Säle, herrlich beleuchtet, wurden bei dieser Gelegenheit zum ersten Male der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Diese Räume sind unter der Leitung A Parrots ungemein geschmackvoll angeordnet, z. B. der Mari-Saal oder Gudea-Saal. Sowohl inbezug auf die Auswahl der ausgestellten Gegenstände als auch inbezug auf ihre künstlerische Aufstellung dürfte das Museum das schönste Europas sein.

Sontag (25. VII. nachm.): Gemeinsame Festsitzung zur Feier des 50 jährigen Bestehens der École Française d'Extrême-Orient im Musée Guimet nebst Besichtigung des Museums.

Montag (26. VII. vorm.): Gemeinsame Sitzung der Sektionen I [Ägypt.], II [Semit.], III [Assyr.] über Fragen der vorderasiatischen Chronologie: E. Cavaignac (Paris), Introduction et conclusion d'un débat commun aux sections I, II et III sur la chronologie du Proche-Orient ancien; A. Mekhitarian (Brüssel), La porte de deux Nectanébo à Karnak; Abd el Moshem Bakir (Kairo), The Cairo Calendar; M. Alliot (Lyon), Quelques réflexions à propos de dix siècles d'histoire égyptienne; R. Weil (Paris), La royauté multiple dans l'Égypte fractionnée, à diverses époques de la période pharaonique; A. Parrot (Paris), La stratigraphie comparée et la chronologie de l'Asie occidentale ancienne (3e et 2e millénaire). [Die Diskussion war von W. F. Albright an den Schluss der Sitzung verlegt worden. Etwa 10 Kollegen kamen (jeder etwa 5 Minuten) zu Wort.]

nachm.: Besuch der Ausstellung "Écritures et livres à travers les âges" [der Société Asiatique] in der Bibliothèque Nationale und der orientalischen Sammlungen im Cabinet des Médailles.

Dienstag (27. VII. vorm.): Sektionssitzungen: I [Ägypt.]: L. Speleers (Gent), La litanie du Soleil sous le Nouvel-Empire; Ch. Maystre (Genf), Sur l'histoire des grands prêtres de Ptah; J. Vandier (Paris), Bata, maître de Saka; A. de Buck (Leiden), The Serpent Boat in the Vignette of the *Book of the Dead;* Ch. Kuentz (Kairo), La cécité comme châtiment divin dans l'Égypte ancienne; B. Gunn (Oxford), About the Rubrics of the Book of the Dead. — II [Semit.]: W. F. Albright (Baltimore), Les inscriptions du Sinaï et l'évolution de l'alphabet; A. Herdner (Paris), Sur le poème III AB-B de Ras Shamra; E. Robertson (Manchester), The Order and Names of the Letters of the Semitic Alphabet. Their Significance for the Problem of the Origin of the Alphabet; J.-G. Février (Paris), Deux termes du vo-

cabulaire punique ; D. Diringer (London), Royal Jar-Handle Stamps. — III [Assyr.]: E. Szlechter (Paris), La nature juridique de la clause: *qaqqadam kullu, rêšam kullu* ; A. Goetze (New Haven), The Laws of Ešnunna [1]; J. Klima (Prag), La position successorale de la fille dans l'ancienne Babylonie.

nachm.: Gemeinsame Sitzung: E. Dhorme (Paris), Le déchiffrement des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Byblos ; Bahadır Alkım (Istanbul), Les fouilles de Karatepe, la decouverte de la clé du déchiffrement des hiéroglyphes hittites (mit Lichtbildern); H. Th. Bossert (Istanbul), Les problèmes historiques des textes de Karatepe (vorgelesen von A. Dupont-Sommer). — Besuch des Louvre.

Mittwoch (28. VII. vorm.): Sektionssitzungen: I [Ägypt.]: J. Leclant (Paris), Le rôle du lait dans le rituel des pyramides ; C. E. Sander-Hansen (Kopenhagen), Sur la grammaire des textes des pyramides: E. Drioton (Kairo), Les dissimilations graphiques dans les textes des pyramides ; J. J. Clère (Paris), Une nouvelle forme verbale relative ; A. H. Gardiner (Iffley), Sur les deux premières pages du dictionnaire de Berlin. — II [Semit.]: Murad Kamil (Kairo), Aramaic Papyri Discovered at Hermopolis West; G. R. Driver (Oxford), New Aramaic Documents on Leather ; A. Dupont-Sommer (Paris), Les ostraca araméens recueillis par Clermont-Ganneau à Eléphantine ; J. Leveen (London), On an Early Phoenician Inscription Recently Discovered in Anatolia ; J. Starcky (Paris), Les inscriptions palmyrêniennes les plus anciennes (inscriptions inédites). — III [Assyr.]; M. Rutten (Paris), Les tablettes de Mananâ ; C.-F. Jean (Paris), L'armée au royaume de Mari ; G. Dossin (Lüttich), Šiptu, reine de Mari ; J. R. Kupper (Lüttich), 3 lettres de Mari relatives à Hammurapi.

nachm.: Besuch des Musée Cernuschi (iranische Ausstellung : letzte Erwerbungen des Museums von Teheran).

Donnerstag (29. VII. vorm.): Sektionssitzungen : I [Ägypt]. und II [Semit] gemeinsam : R. O. Faulkner (Amersham), The Organisation of Egyptian Army; Ch. Desroches-Noblecourt (Paris), Un titre de fonctionnaire royal datant du Nouvel-Empire ; P. Montet (Paris), Un titre du sacerdoce de Min ; Margaret A. Murray (London), Some Canaanite and Egyptian Scarabs ; G. Posener (Paris), Le pays Retenou au Moyen-Empire ; H. Hickman (Kairo), Etat des questions relatives aux instruments de musique égyptiens. — III [Assyr.] : G. Goossens (Mecheln), Les recherches historiques à l'époque néo-babylonienne ; R. Dussaud (Paris), Sur une décou-

([1]) Das neue Gesetz ist in der 2. Schicht von Tell Harmal, die von Hammurapi zerstört wurde, gefunden worden. Die 3. Schicht ist vorhammurapisch. Der Text ist sicher vorhammurapisch. Der Prolog der ' vollständigen ' Tafel ist nicht ganz intakt. Tell Harmal war offenbar ein Aussenposten des Königtums Ešnunna. Während altbabyl. *kiâm* geschrieben wird, in Mâri sowohl *ki-em* als *ki-am* vorkommt, bietet das neue Gesetz *ka-am*. Als eine kleine Probe möge § 42 folgen : *šum-ma awīlum ap-pí awīlim iš-šu-uk-ma it-ta-ki-is 1 ma-na kaspam išaqqal īnum 1 ma-na šinnum ½ ma-na uz-nu ½ ma-na me-ḫi-iṣ le-tim 10 šiqi/ kaspam išaqqal* (vgl. die Ähnlichkeit mit dem hethitischen Gesetz). Die Veröffentlichung des wichtigen Textes wird bald durch Prof. A. Goetze erfolgen.

verte récente de l'Emir Djaafar à la mosquée de Damas ; A. Dupuy-Albarède (Paris), Arithmologie sumérienne : l'algorithme harmoniste du Khengi.

n a c h m .: Besuch der Archives Nationales. Empfang der Teilnehmer durch das Aussenministerium.

F r e i t a g (30. VII. v o r m .): Sektionssitzungen : I [Ägypt.]: Mustafa el Amir (London), Le titre *hry-w* à Thèbes à l'époque Ptolémaïque; A. Varille (Karnak), Sur un problème d'architecture ; J. D. Cooney (Brooklyn), The Sixth Dynasty Royal Statuettes in the Brooklyn Museum ; P. Lacau (Paris), Sur le revêtement en or de certaines colonnes à l'époque du Nouvel-Empire. — II [Semit.]: Isidore Lévy (Paris), La répudiation de Vasthi; A. Bentzen (Kopenhagen), On the Idea of " the Old " and " the New " in Deutero Isaiah ; D. W. Thomas (Cambridge), The Root *sana'* in Hebrew ; S. L. Skoss (Philadelphia), The Study of Vowels in Hebrew by Saadia Gaon ; Löwinger (Budapest), Les manuscrits hébraïques et judéo-arabes en Hongrie. — III [Assyr.]: J. Nougayrol (Paris), Les graphies pour « droit » et « gauche » et l'échelonnement des textes « hépatoscopiques » ; B. A. Van Proosdij (Leiden), L'aspect humain des prières š u - í l - l a .

n a c h m .: I [Ägypt.]: J. Ph. Lauer (Sakkarah), L'anastylose des monuments de Zozer à Sakkarah ; M. Werbrouck (Brüssel), Une tête royale égyptienne : Hatshepsout ; J. Sainte-Fare Garnot (Paris), Le corpus photographique du Centre Golénischeff. — 1000 Jahr-Gedenkfeier Al Bêrûnî's (gemeinsam).

S a m s t a g (31. VII. v o r m .): Sektionssitzungen : I [Ägypt.]: M. Doresse (Paris), Le temple d'Aton de Karnak; P. Gilbert (Brüssel), La joueuse de luth en bronze découpé du Musée du Cinquantenaire à Bruxelles ; C. de Wit (Brüssel), A propos de quelques statues inédites trouvées à Eléphantine; B. Van de Walle (Brüssel), Considerations sur les pièces égyptiennes les plus intéressantes du Musée de Mariemont (1). — II [Semit.]: M. Chéhab (Beirut), Les travaux archéologiques au Liban de 1945 à 1948; J. Schirmann (Jerusalem), La métrique quantitative dans la poésie hébraïque ; V. Georgiev (Sofia), Sur l'origine des Philistins ; Cantera (Madrid), El Instituto Arias Montano de Madrid ; R. du Mesnil du Buisson (Alençon), Les dieux et déesses à forme de vase dans l'Antiquité orientale. — III [Assyr.]: R. Labat (Paris), Introduction et conclusion d'un débat sur les méthodes et l'organisation de l'assyriologie.

n a c h m .: Schlusssitzung des Kongresses. Der nächste (22.) internationale Orientalistenkongress wird im Jahr 1951 in Istanbul stattfinden. — Die arabische Sprache ist als Kongresssprache zugelassen. — Der Plan der gemeinsamen Vertretung der orientalistischen Institute und Gesellschaften bei der UNESCO wurde auf den nächsten Kongress vertagt. — Für die

(1) Hier seien noch einige ägypt. Vorträge aus der Sektion X (Ethnologie, Archäologie) erwähnt: F. Debono (Kairo), Une nouvelle civilisation prédynastique aux environs du Caire (El-Omari près d'Hélouan ; Nouvelles découvertes archéologiques dans le Ouadi Hamamat (Désert Oriental); O. H. Myers (Kairo), Rock-Drawings Found by the Gordon College Expedition in the Second Cataract of the Nile ; Ahmet Fakhry (Kairo), The Recent Archaeological Discoveries in the Egyptian Desert.

Frage der Umschrift der sumerischen und akkadischen Zeichen wurde ein internationales aus Delegierten verschiedener Länder zusammengesetztes Komitee gebildet.

Bei Gelegenheit des Kongresses hielt auch die International Association of Egyptologists (IAE) zwei Sitzungen ab, eine Vorstandssitzung und eine Mitgliederversammlung. Die IAE will die ägypt. Bibliographie in der von Dr. J. Janssen durchgeführten Form fortsetzen. Die Mitglieder werden dafür um ihre Mithilfe ersucht.

Imprimi potest: Romae, 1. IX. 1948 - A. Bea, S. I., *Rector Pont. Inst. Bibl.*

IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 4. IX. 1948 - A. Traglia, Arch. Caes., *Vic. Ger.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI N. 7-9 — ROMA

Abb. 1. Karatepe: Obere Grabung, westliche Nebenkammer. Wettergott und sein Sohn (?). Schwarzer Basalt.

Abb. 2. Karatepe: Obere Grabung, westliche Nebenkammer. Wettergott, vor ihm der adorierende König. Schwarzer Basalt.

Abb. 3. Karatepe: Obere Grabung, westliche Nebenkammer. Fischfang und Vogeljagd. Schwarzer Basalt.

Abb. 4. Karatepe: Obere Grabung, westliche Nebenkammer. Prozessionszug mit Opfertieren. Schwarzer Basalt.

Abb. 5. Domuztepe: Doppelstiersockel. Schwarzer Basalt.

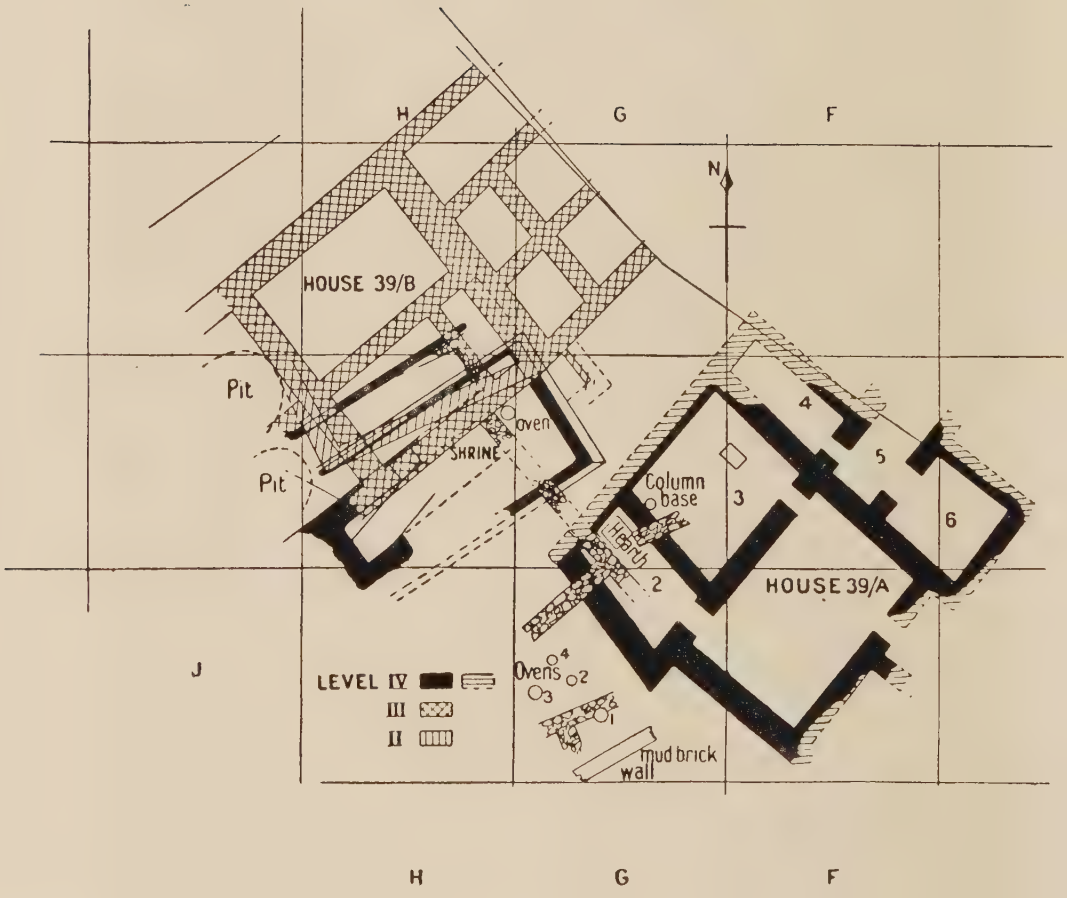


Fig. 1. Plan of Houses 39/A, 39/B. (= AJ, fig. 1.)

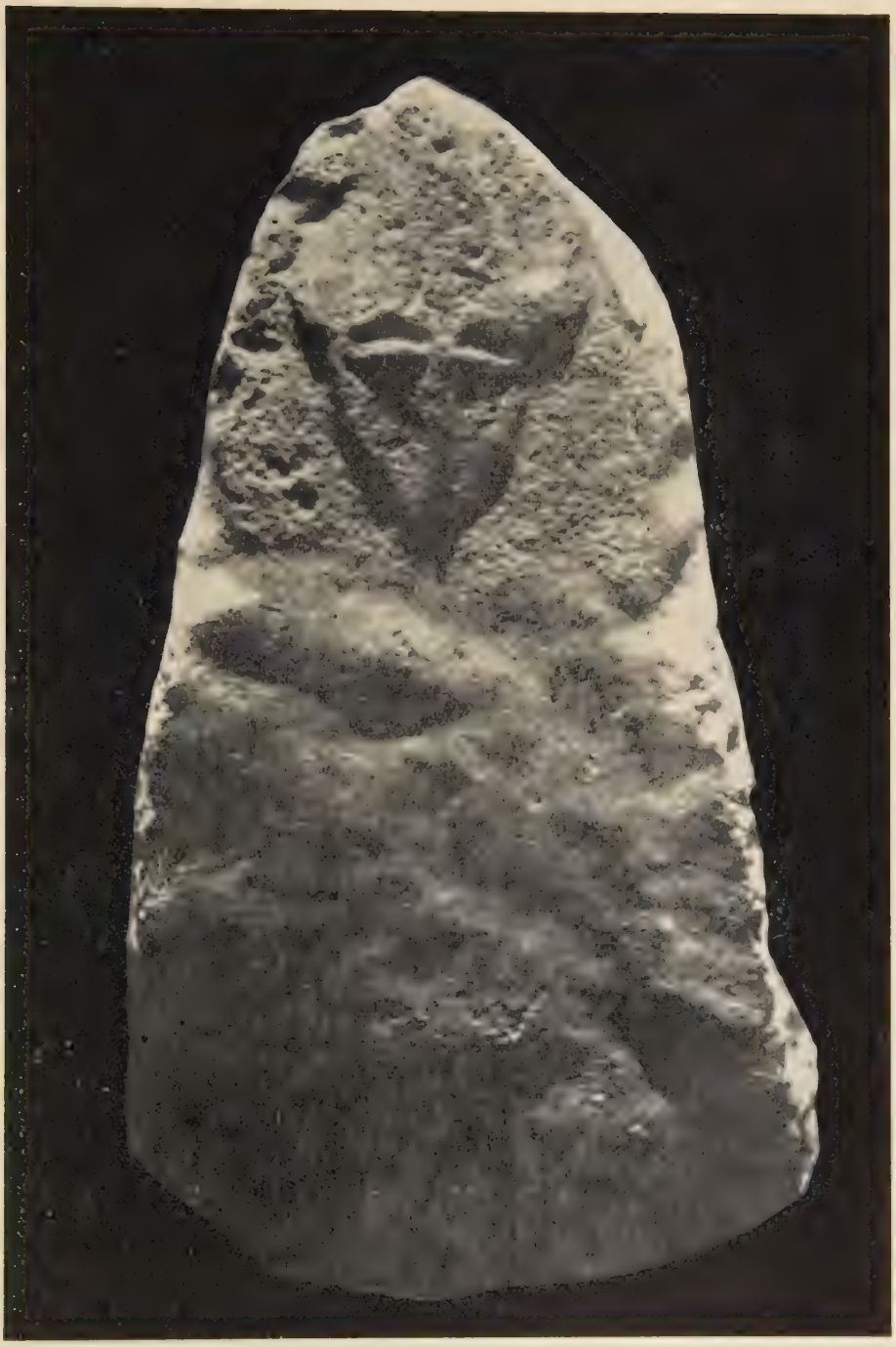


Fig. 2. Carved stone image. (= AJ, pl. VII, *a*.)

Fig. 3. Stone figurine, female. (= AJ, pl. VII, *g*.)

Fig. 4. Stone figurine, male. (= AJ, pl. VII, *h*.)

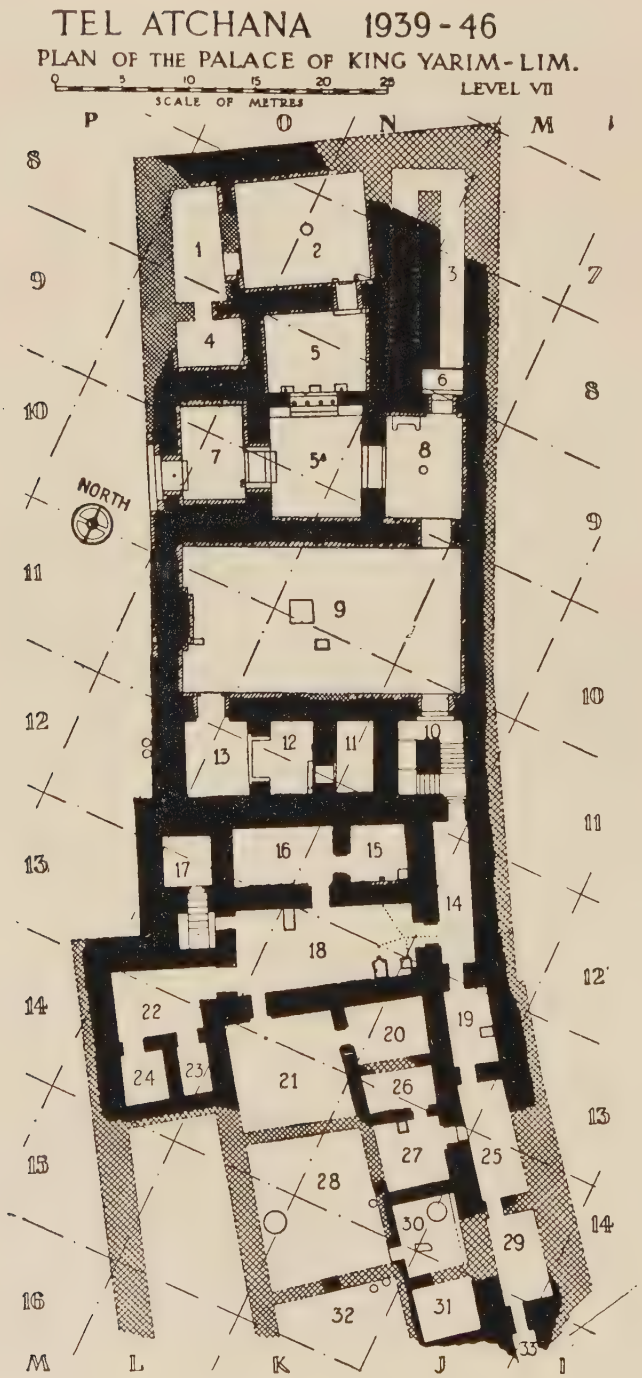
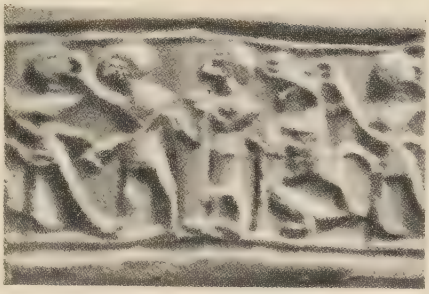


Fig. 5. Plan of Palace of Yarim-Lim. (= AJ, pl. I.)

AT/39/17.



AT/39/184.

AT/39/200.

AT/30/201.

AT/39/215.

Fig. 6. Cylinder seals: (= AJ, pl. IX.)

Abb. 1. Im Hintergrund (links) Eingänge zu 2 Räumen Thutmosis' III.

Abb. 2. Relief in einem der neuentdeckten Räume Thutmosis' III.

Abb. 3. Relief in einem der neuentdeckten Räume Thutmosis' III.

Abb. 4. III. Pylon gegen Süden.

Abb. 5. Barkensanktuar Amenophis' I. aus Alabaster.

Abb. 6. Barkensanktuar, N-Seite.

Abb. 7. Türe von Medamûd. Sebekemsaf opfert vor Horus.

Abb. 8. Tempelbezirk des Montu.

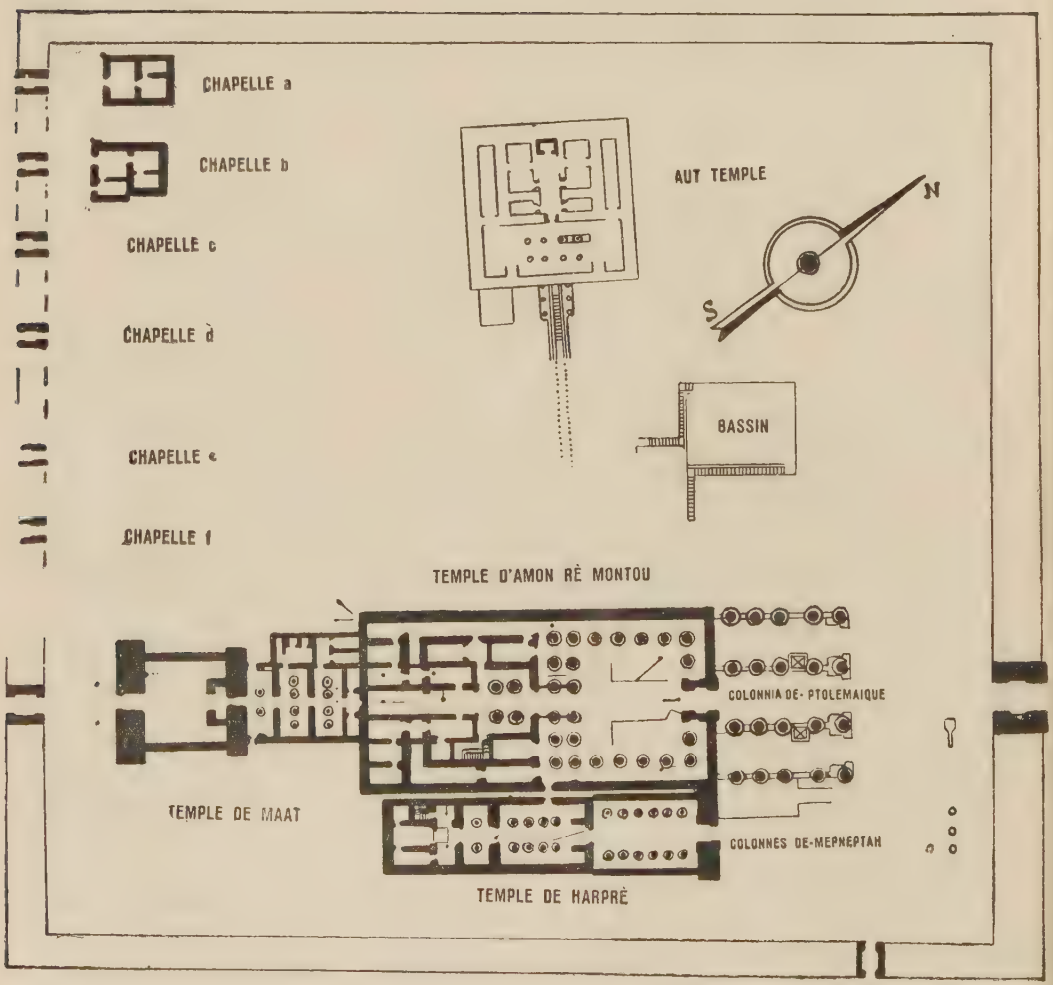


Abb. 9. Plan des Montu-Bezirks. (Varille, *Karnak* I, Taf. 1.)

Abb. 10. Amenophis III. vor Amon-Rê-Kamutef aus Saal Nr. 12.
(Varille, *Karnak* I, Taf. 14.)

Abb. 11. Stele des Merima'at. (Varille, *Karnak* I, Taf. 65.)

Abb. 12. Zwei Prinzessinnen aus dem Grab des Herwf.

Abb. 13. Tanzerinnen aus dem Grab des Herwf.

Abb. 14. Taktschlägerinnen aus dem Grab des Herwf.

Abb. 15. Ziegelgrab mit dreifacher Bestattung. (*Annales* 46, Taf. 52.)

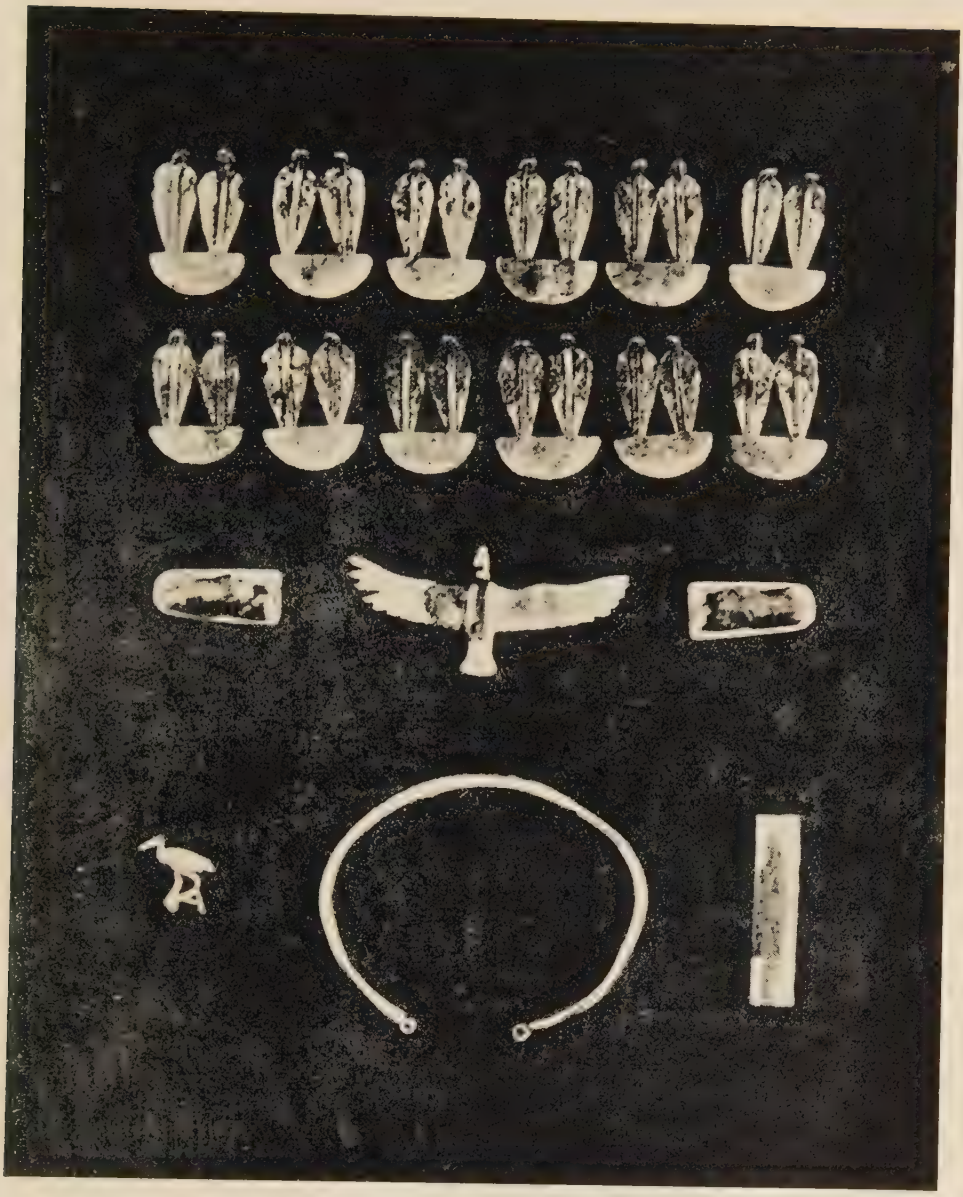


Abb. 16. Schmuck aus verschiedenen Gräbern. (*Annales* 46, Taf. 58.)

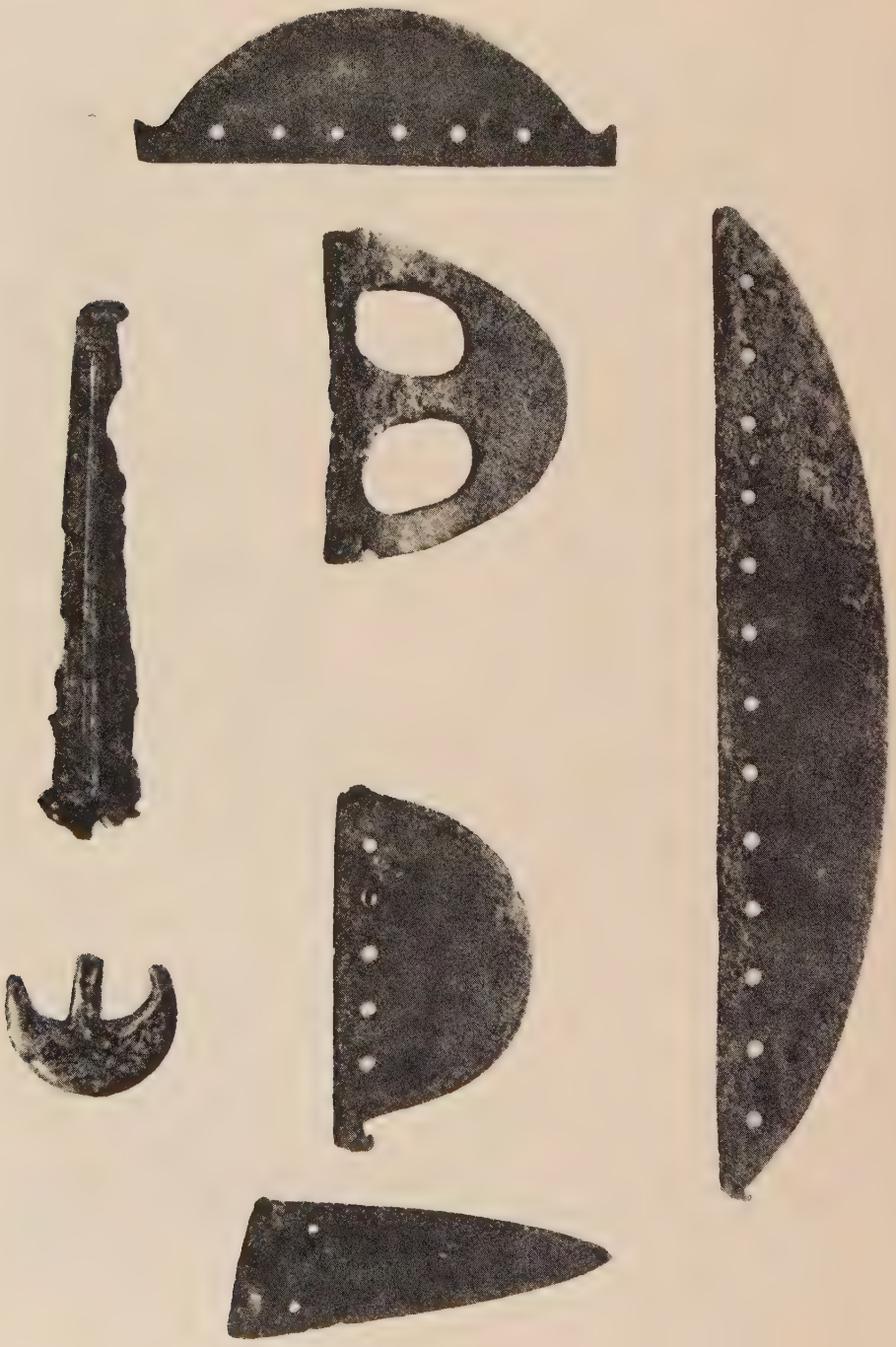
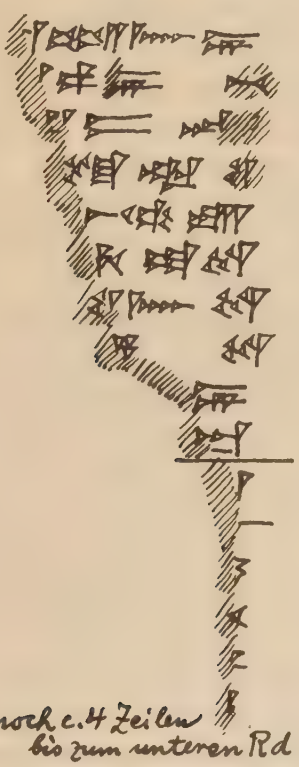


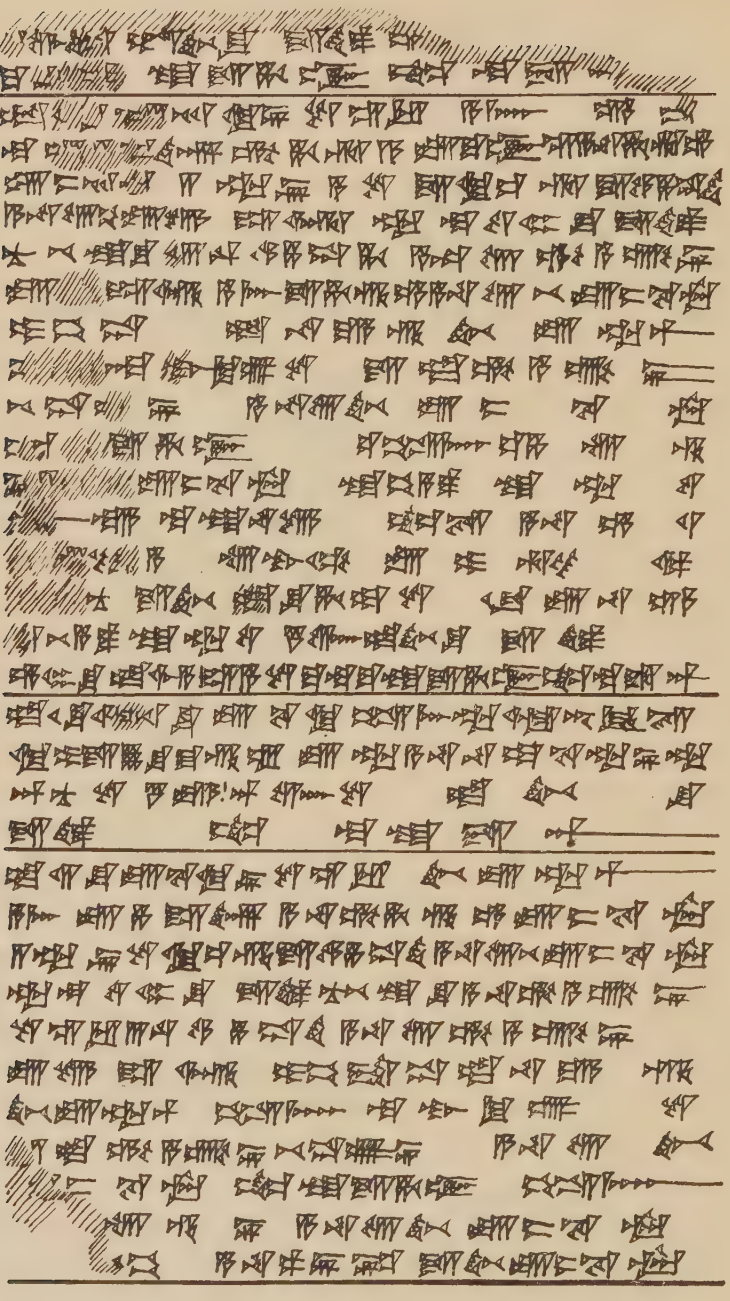
Abb. 17. Kupferne Blattäxte. (*Annales* 46, Taf. 56.)

Stambul, Vorderseite,
linke Kolumne.
Anfang abgebrochen, von c. 12 Zeilen
sind nur nicht lesbare Zeichenspuren erhalten.

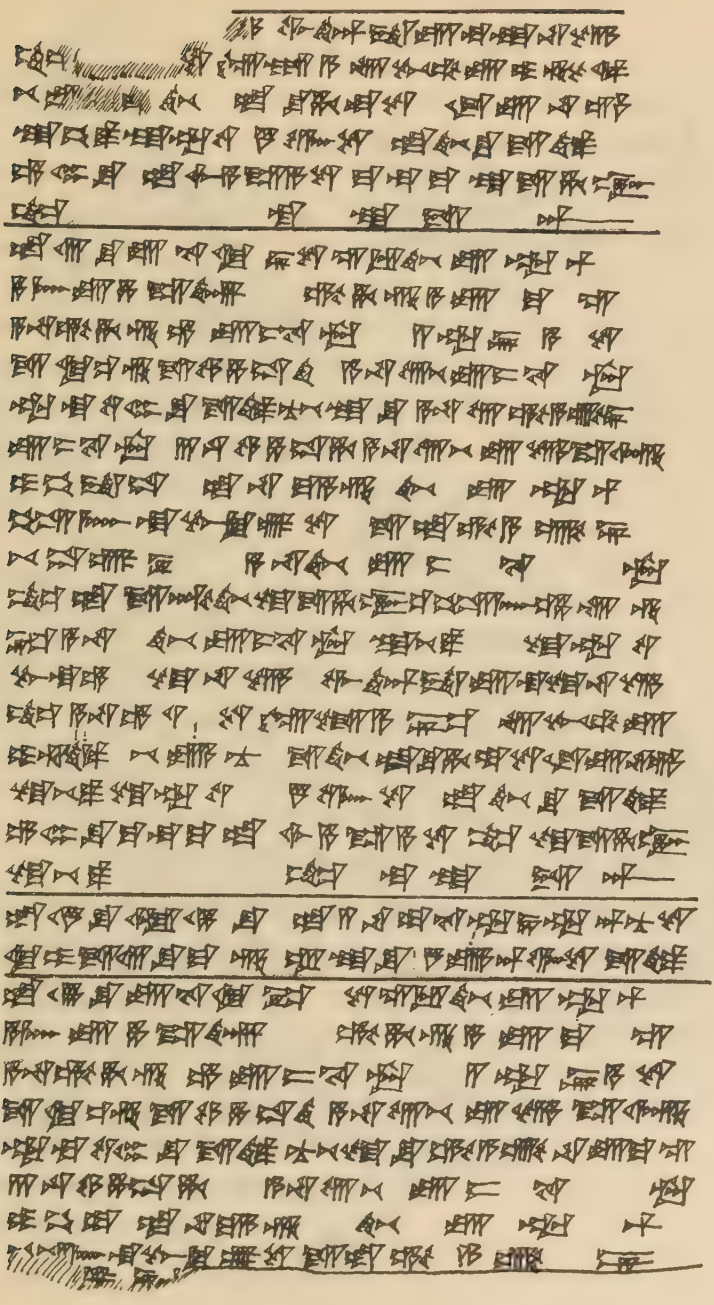


noch c. 4 Zeilen
bis zum unteren Rd.

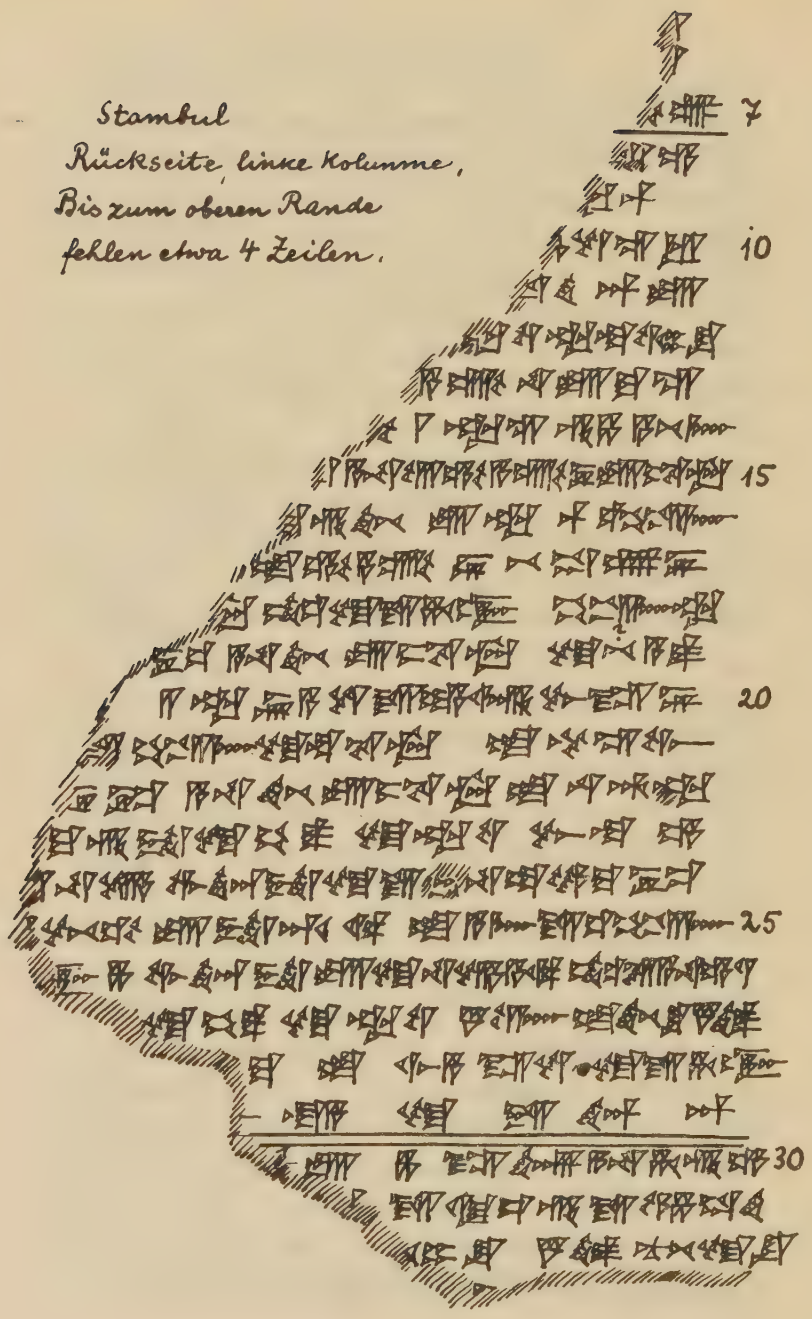
Stambul Vs. r. kol.



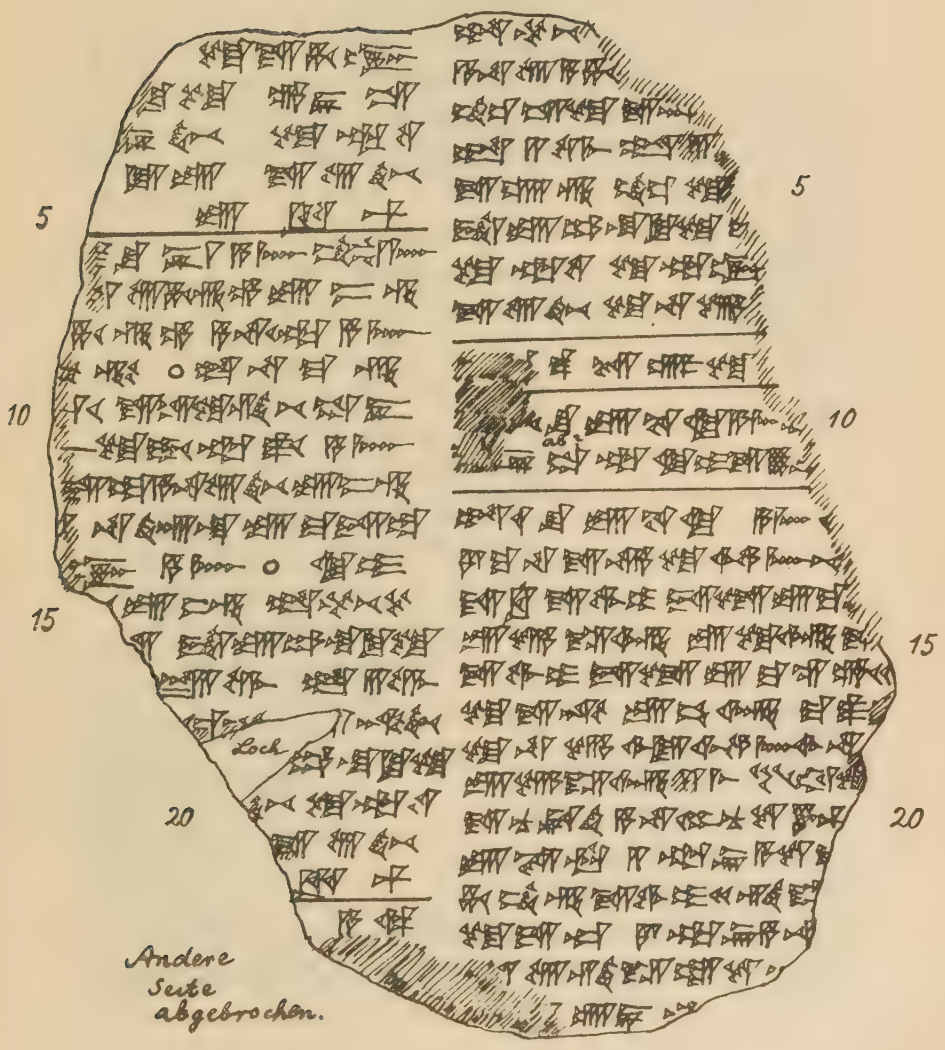
Stambul II. Seite, rechte kol.

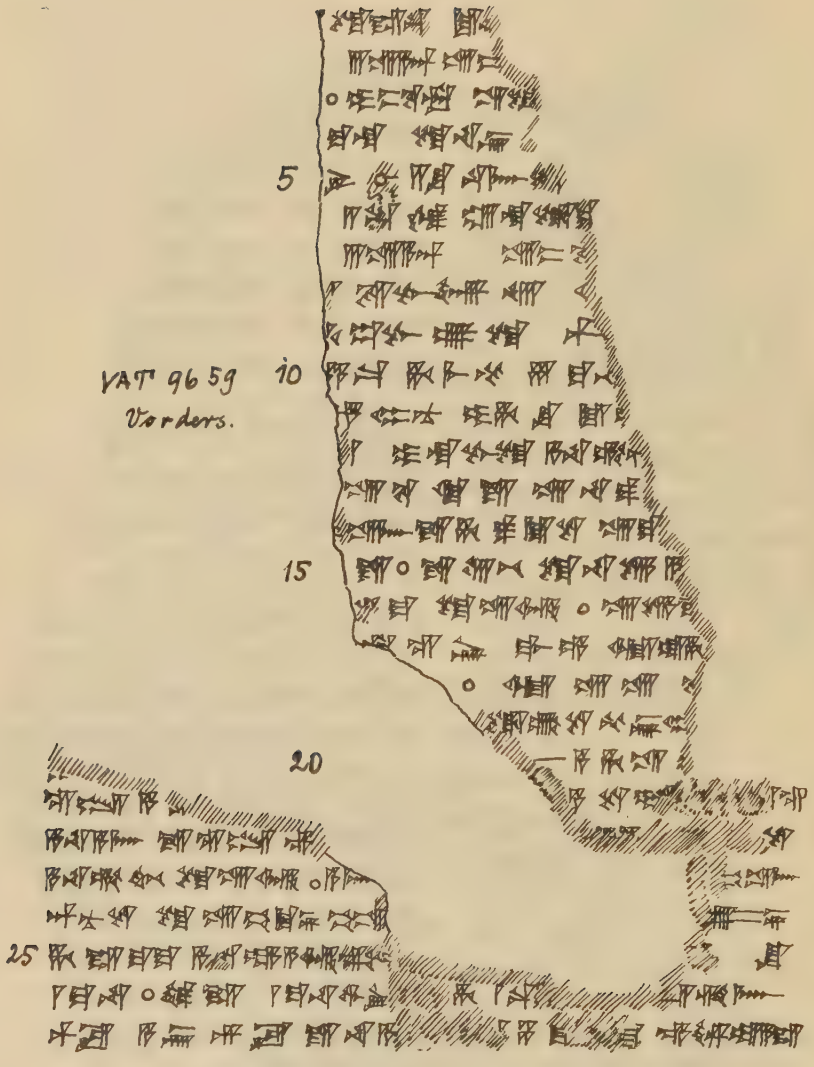


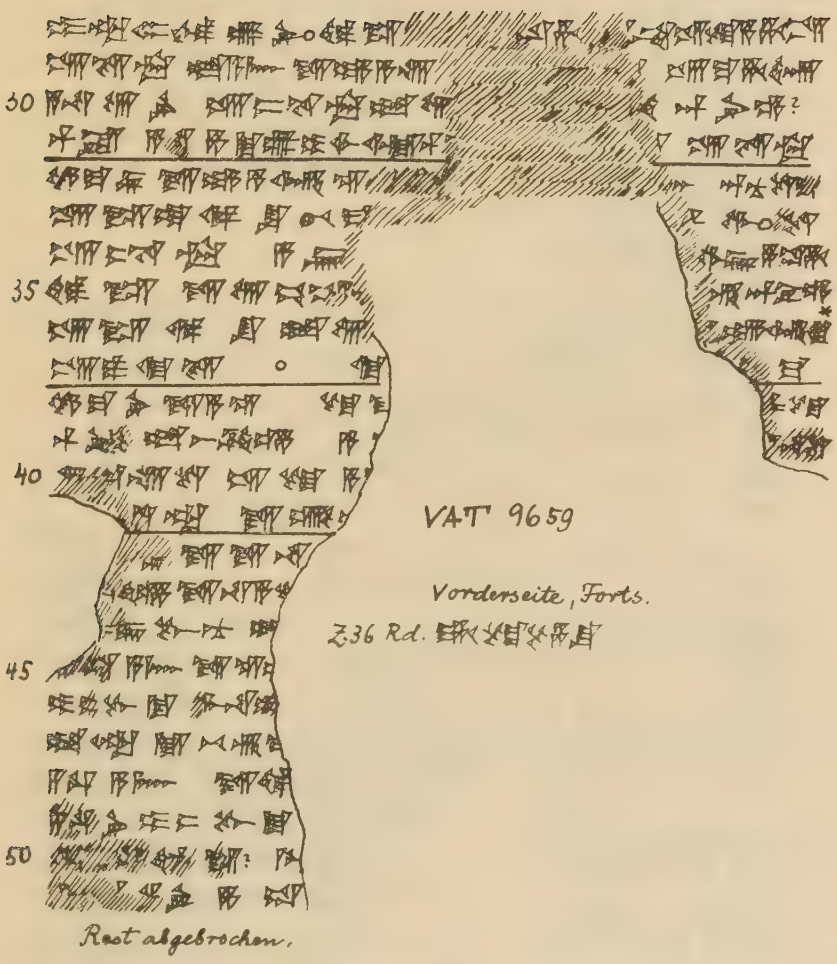
Stambul
Rückseite, linke Kolumne,
Bis zum oberen Rande
fehlen etwa 4 Zeilen.

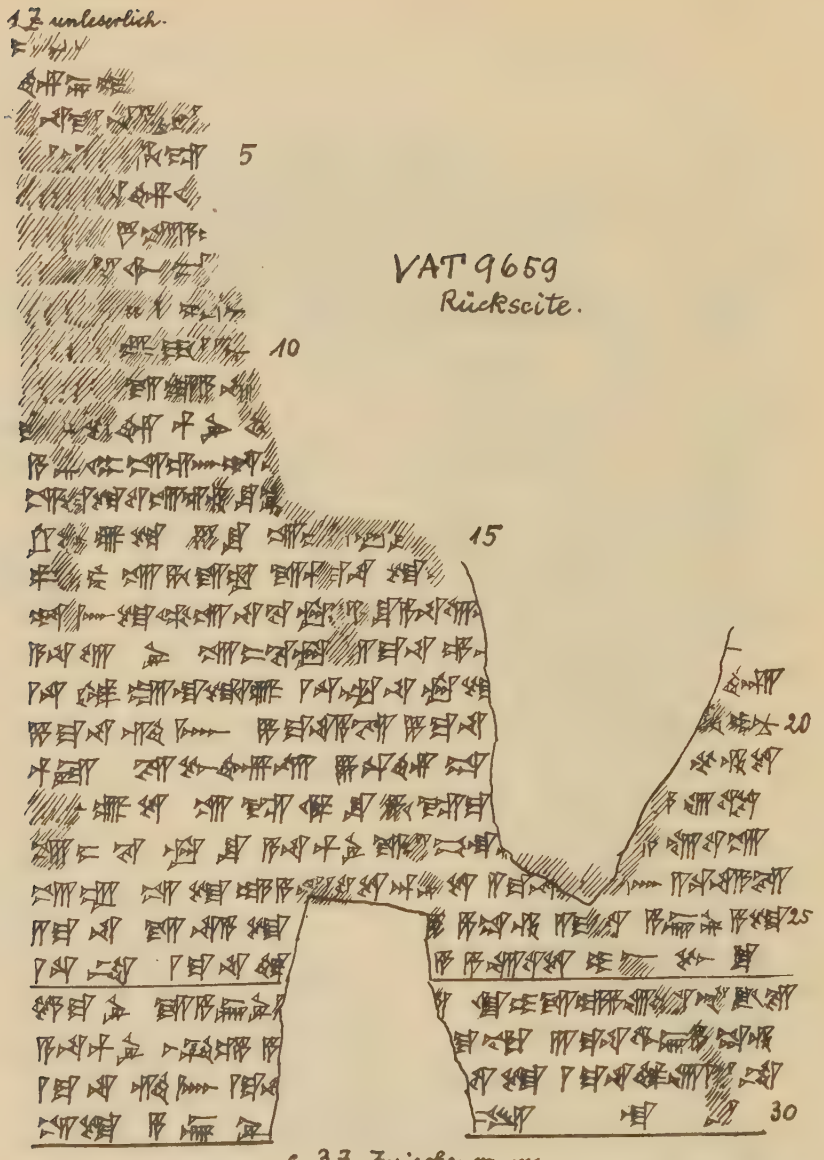


VAT 8711




VAT 9659
Vorders.
5
10
15
20
25

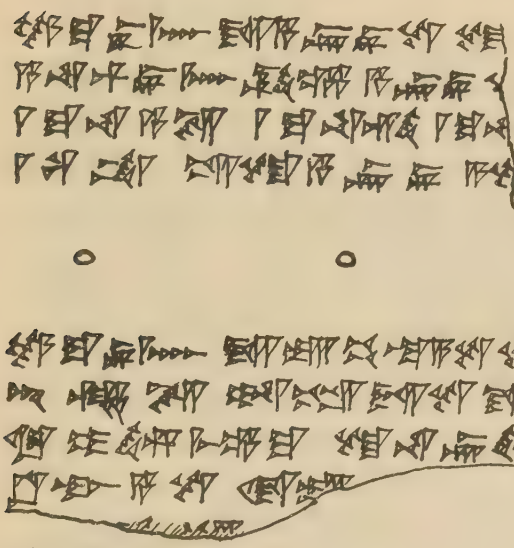

30
35
40
45
50
VAT 9659
Vorderseite, Forts.
Z. 36 Rd.
Rest abgebrochen.


1 Z. unleserlich.
5
VAT 9659
Rückseite.
10
15
20
25
30
c. 3 Z. Zwischenraum.
Rest der Tafel nicht beschrieben.

VAT 9493.

Anfang abgebrochen.

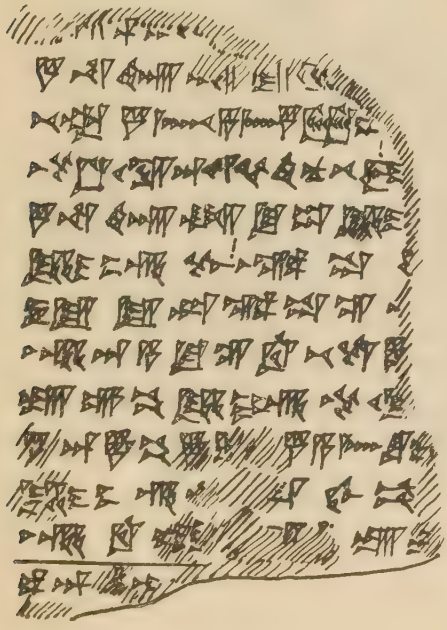
Raum von etwa 2 Zeilen unbeschrieben.



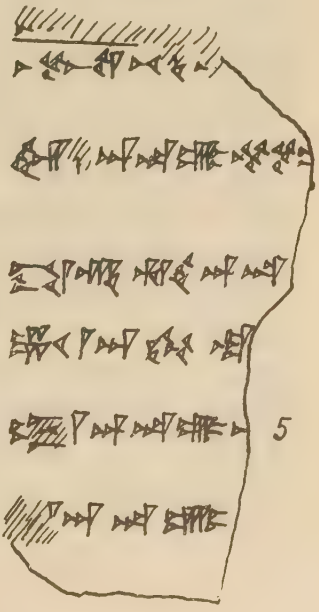
andere Seite abgebrochen.

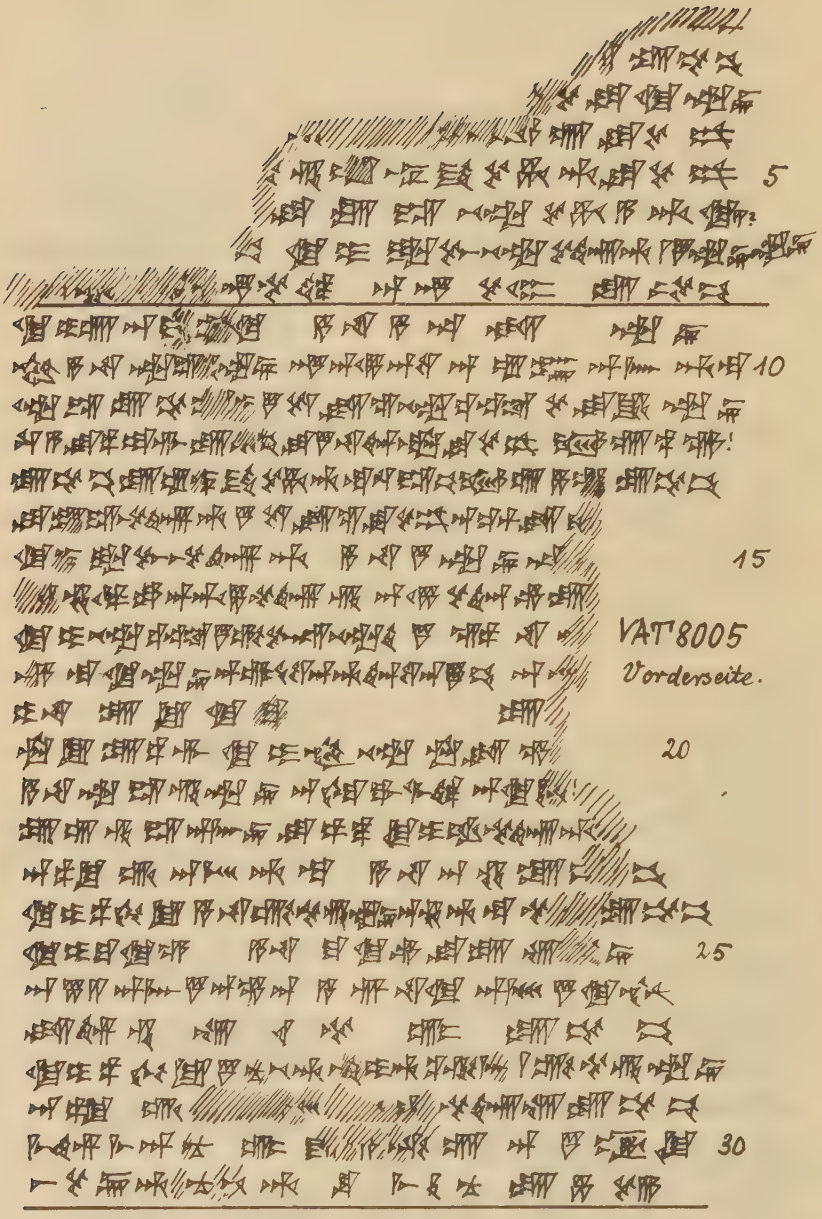
VAT 10568

Vorderseite

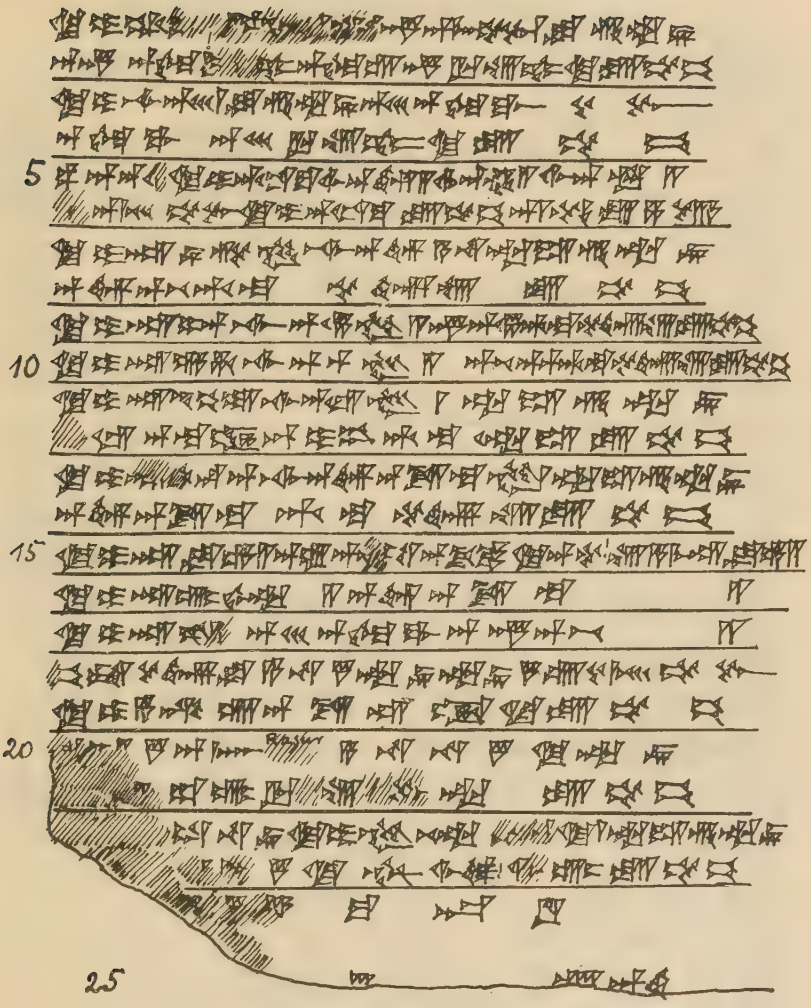


Rückseite

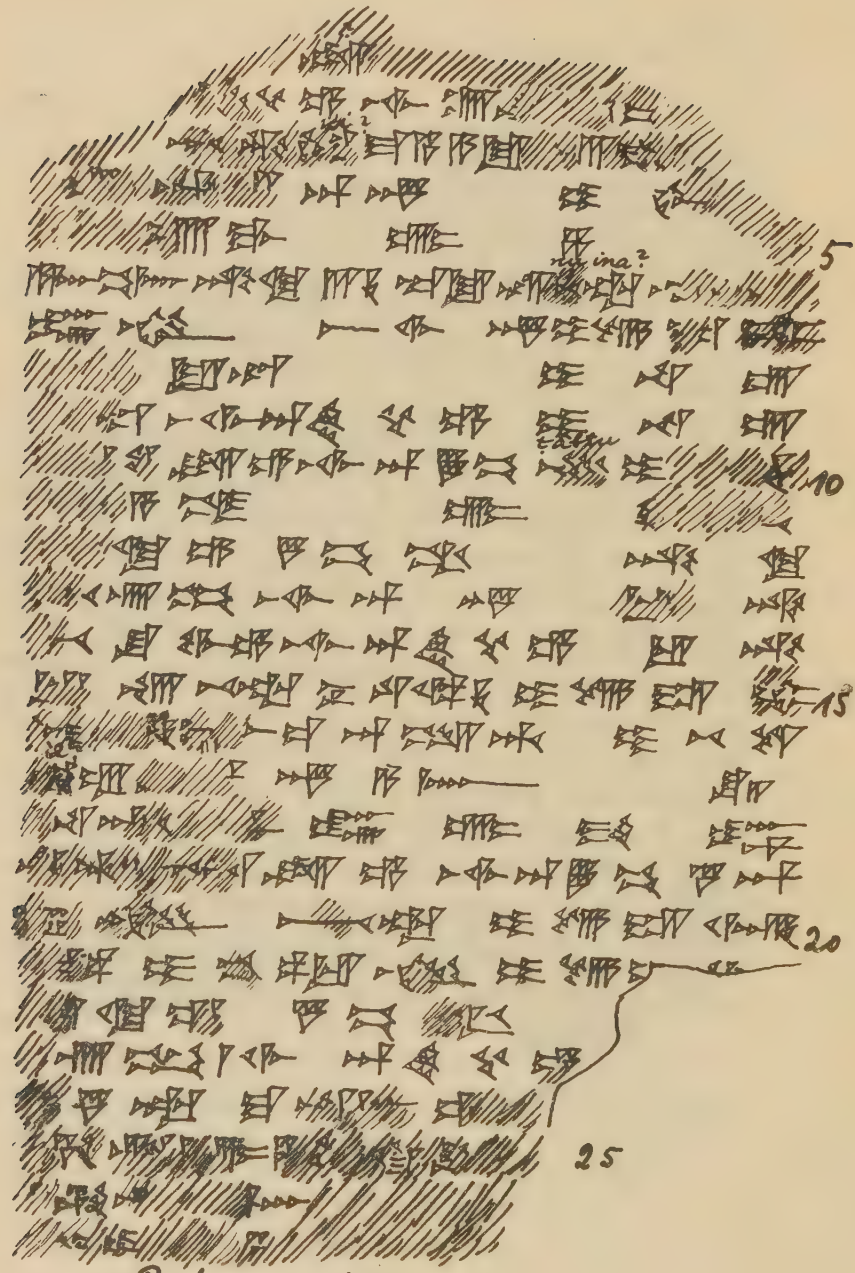



VAT 8005
Vorderseite.

VAT 8005, Rs.

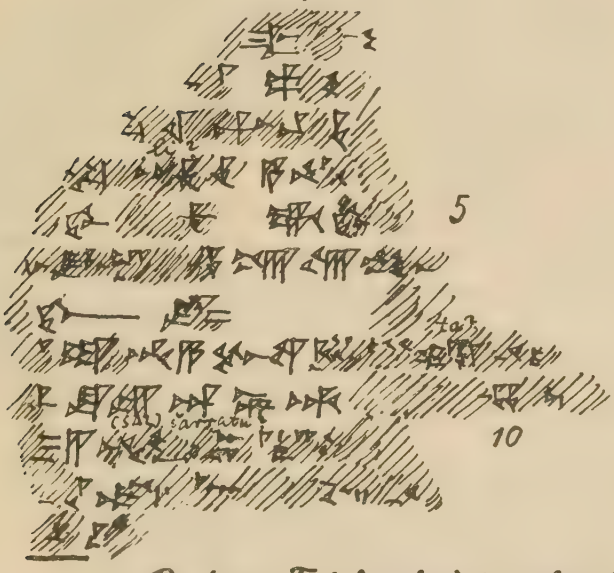


VAT 13717.



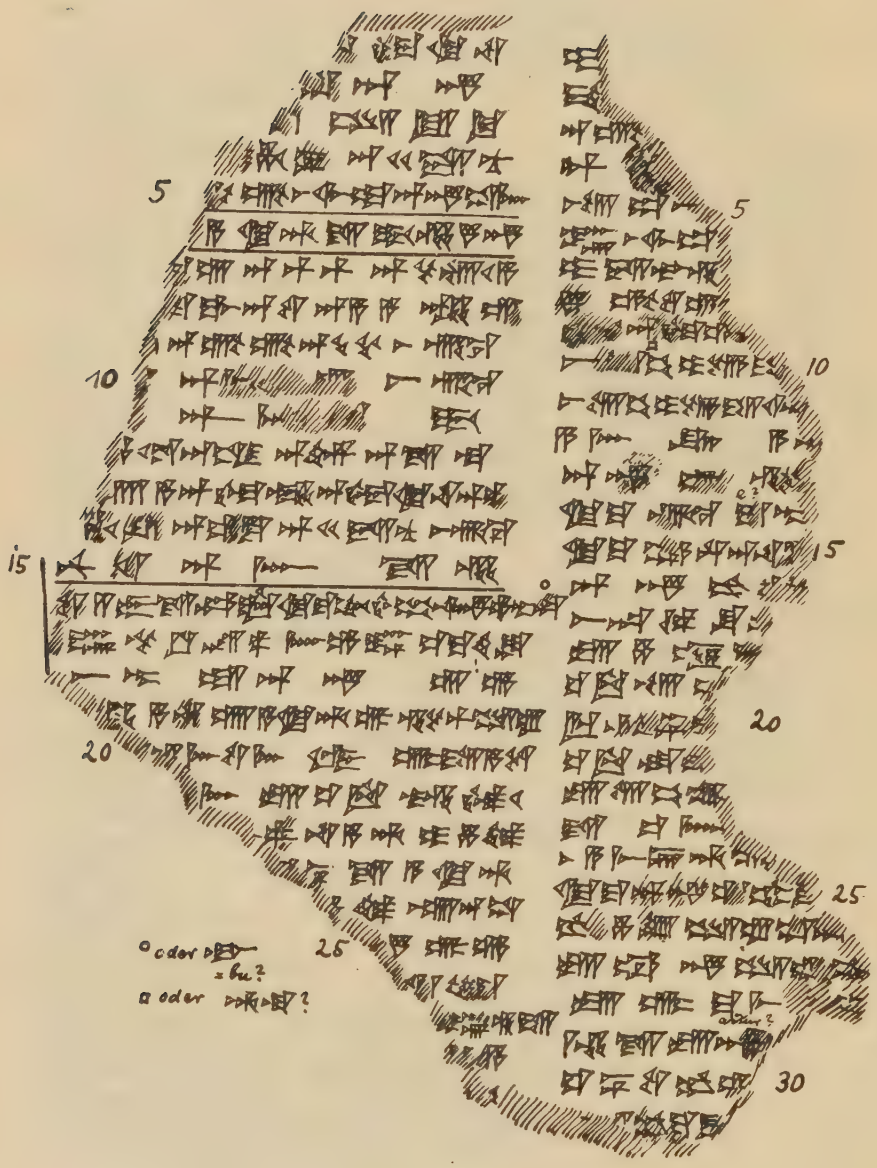
Rest abgebrochen.

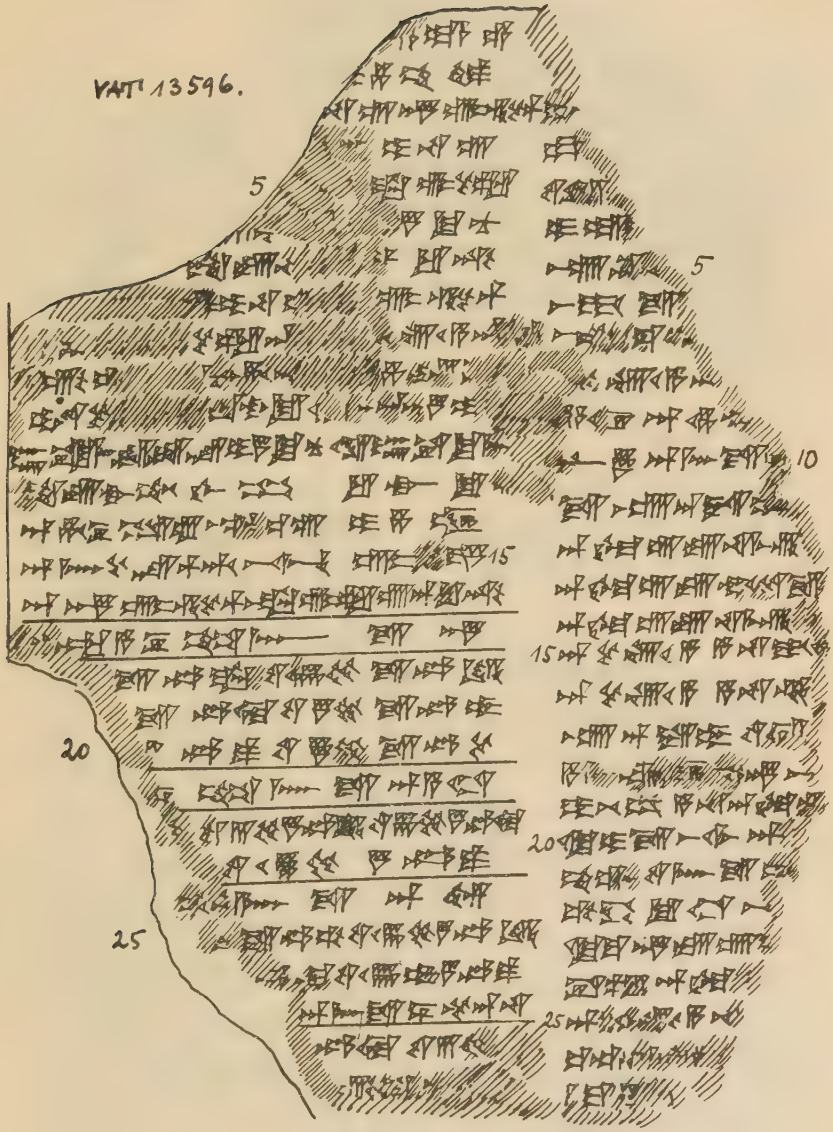
VAT 13717 Rs.



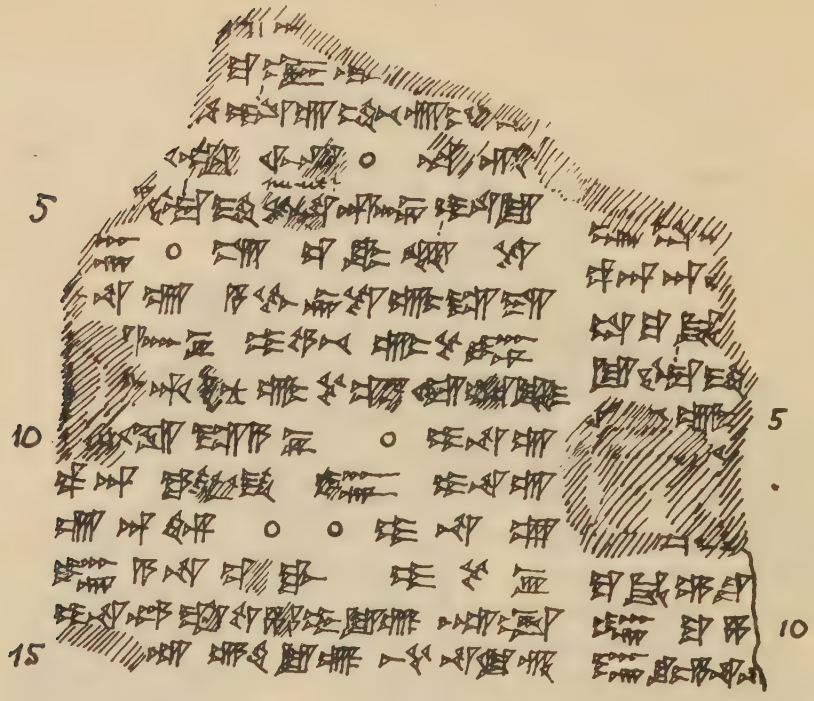
Rest der Tafel scheint unbeschrieben
zu sein.

VAT 13596

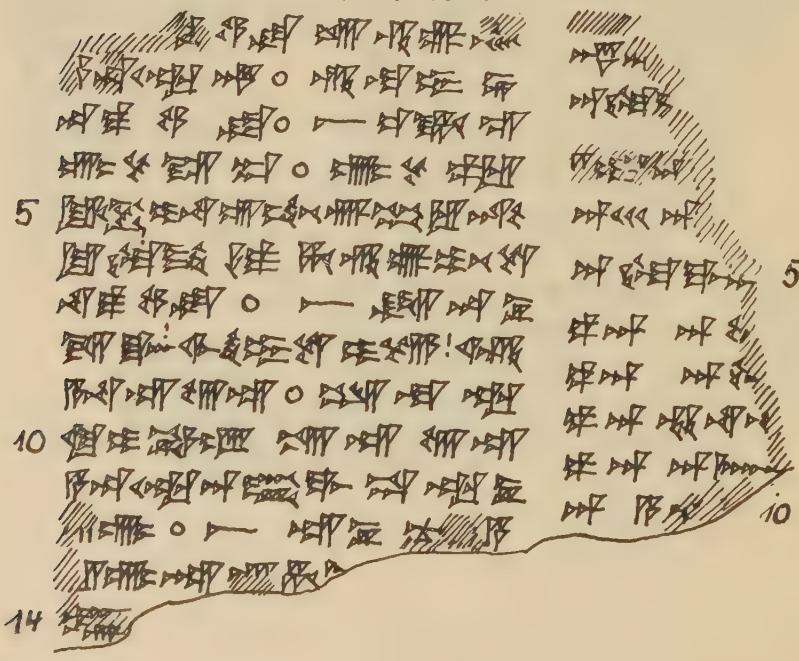



VAT 13596.

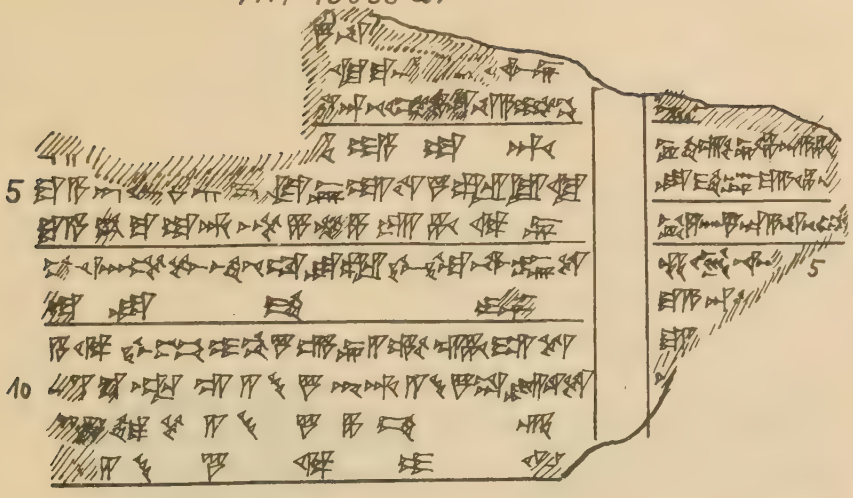
VAT 10464 Vorders.



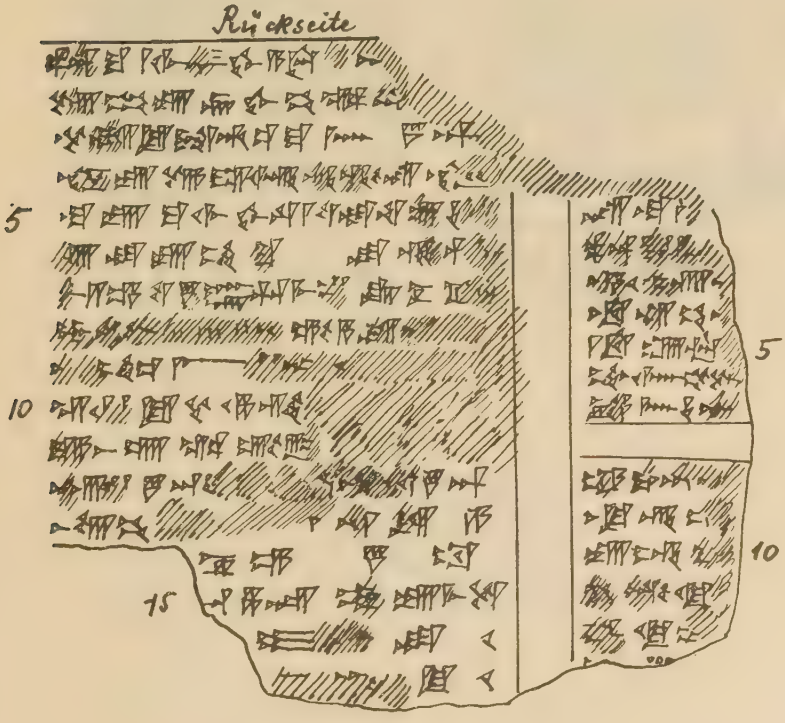
VAT 10464



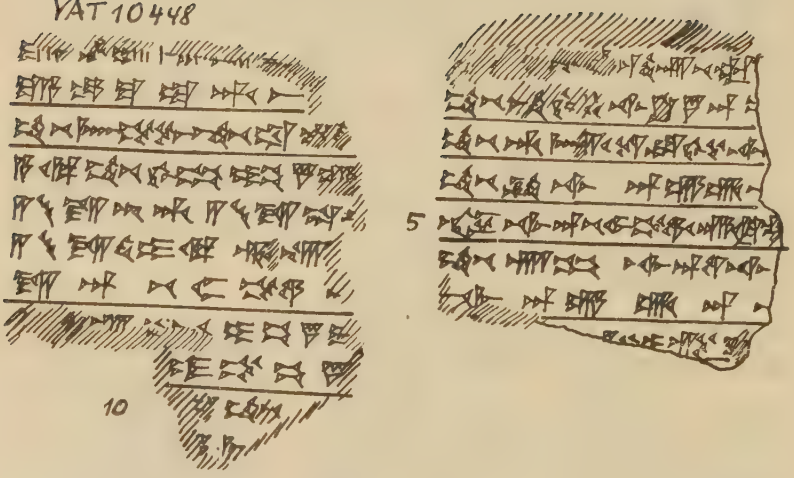
VAT 10568 a.

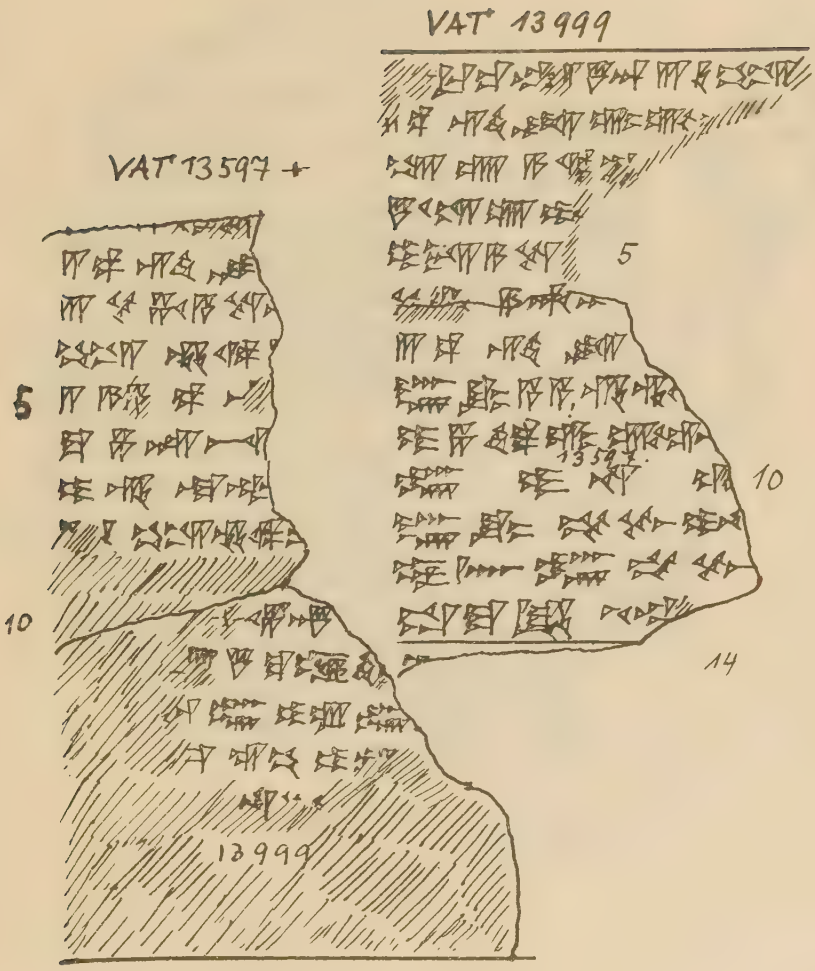


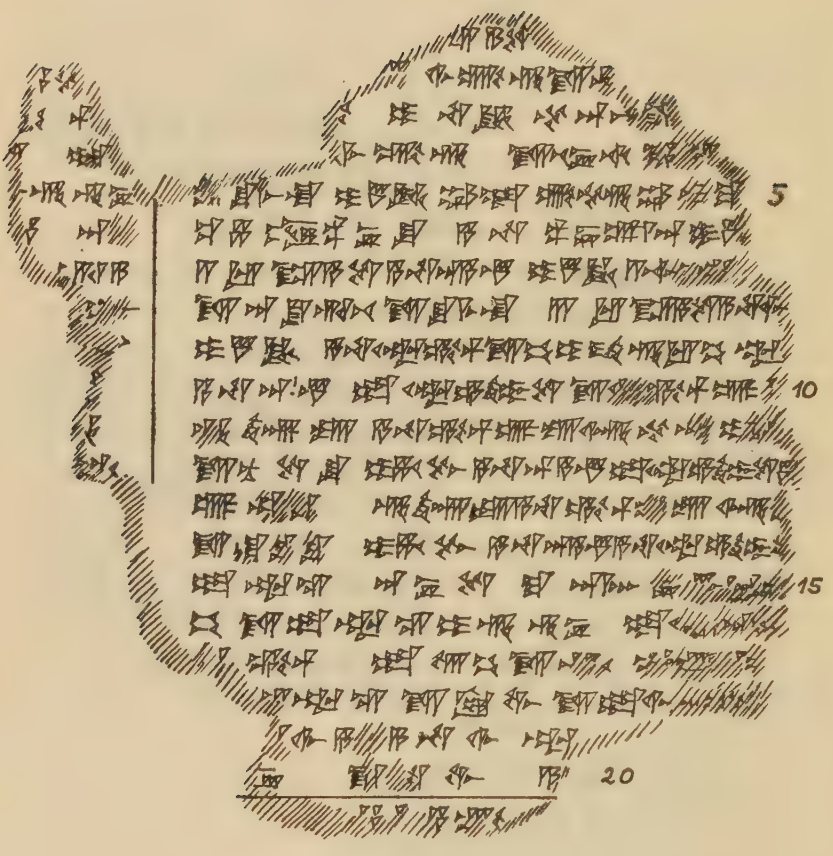
Rückseite



VAT 10448

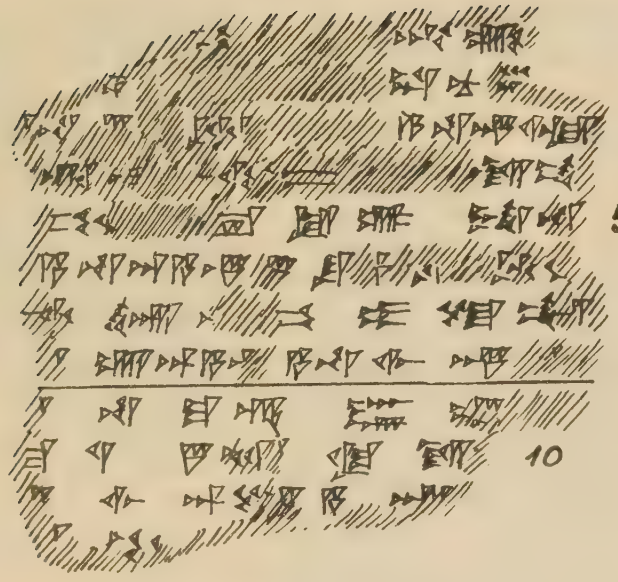



VAT 13999
VAT 13597 +
5
10
14
13597
13999



VAT 10598.

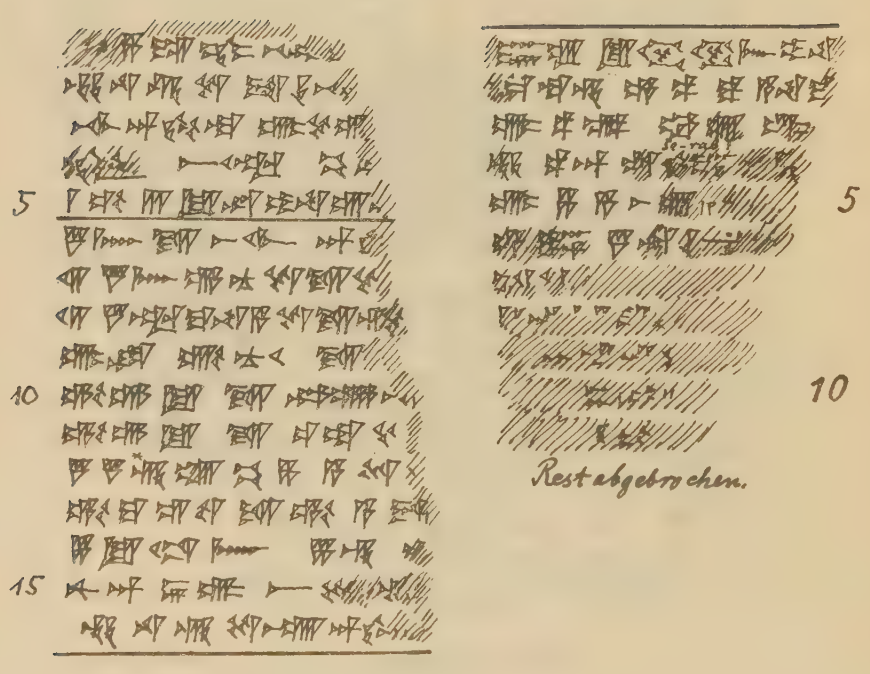
1. Seite.



VAT 10598

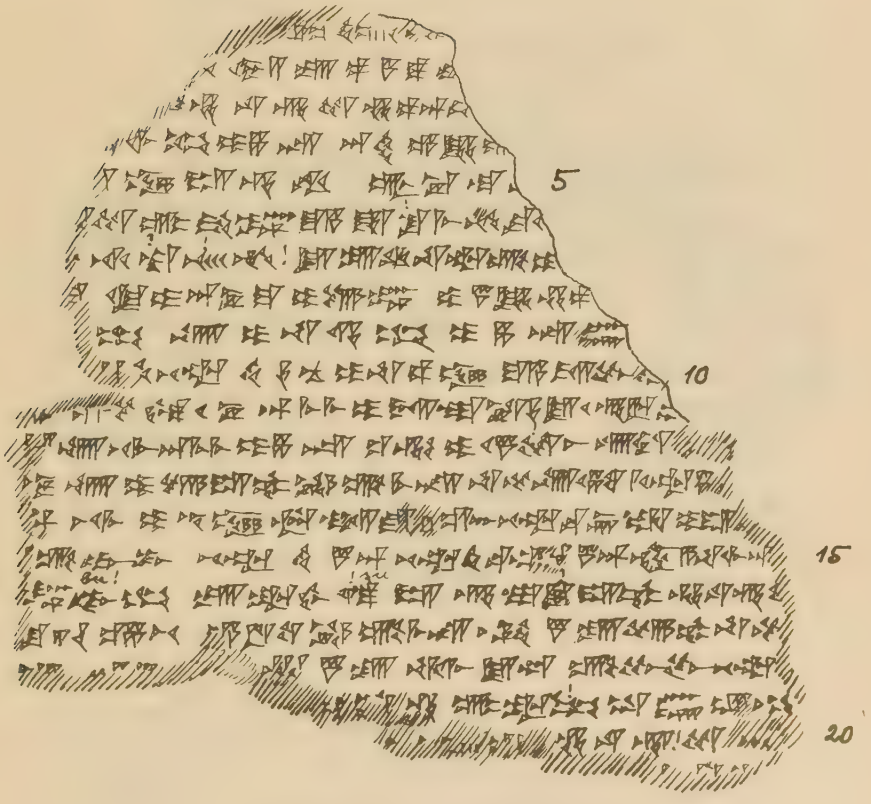
2. Seite.

VAT 10138

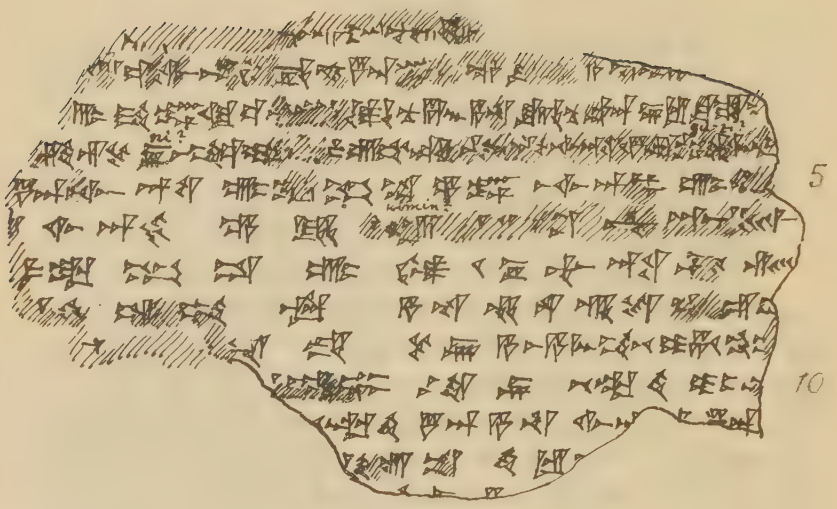


Rest abgebrochen.

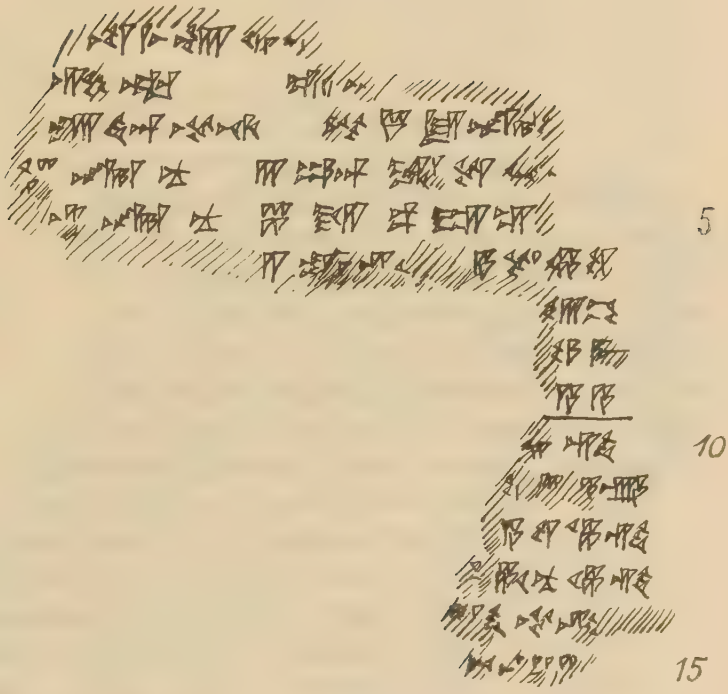
VAT 10183.



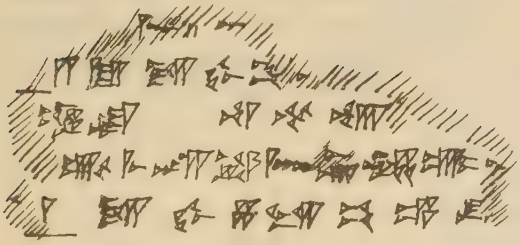
VAT 12398



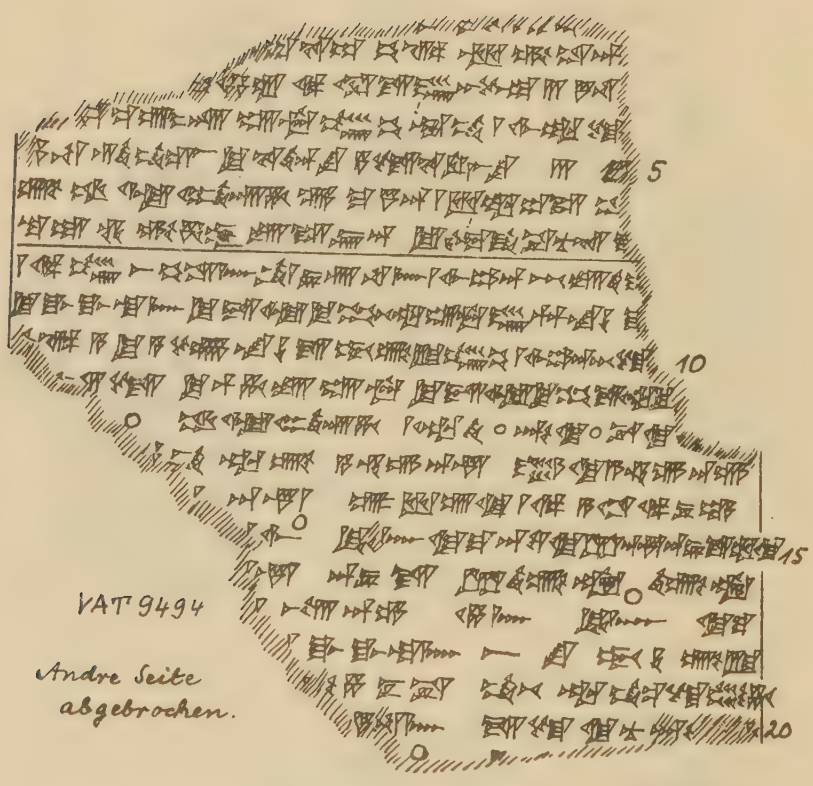
VAT 10726



2. Rückseite



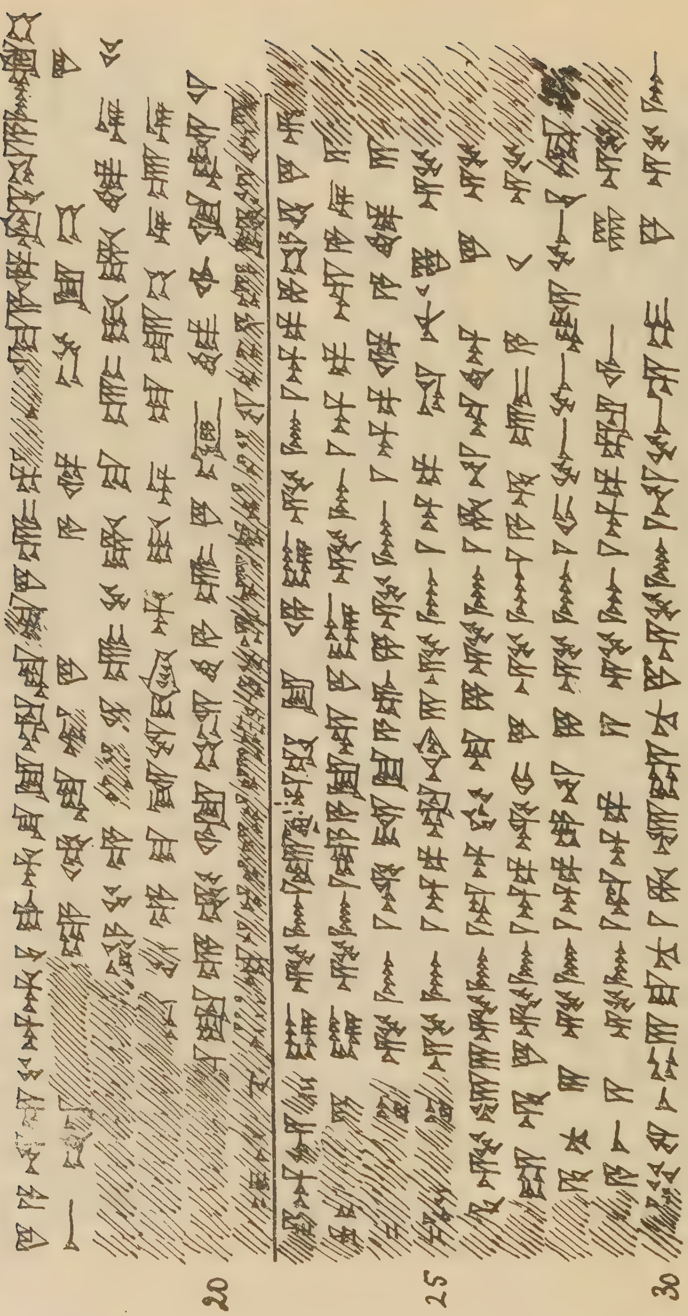
Rest der Tafel unbeschrieben.


5
10
15
20
VAT 9494
Andre Seite
abgebrochen.

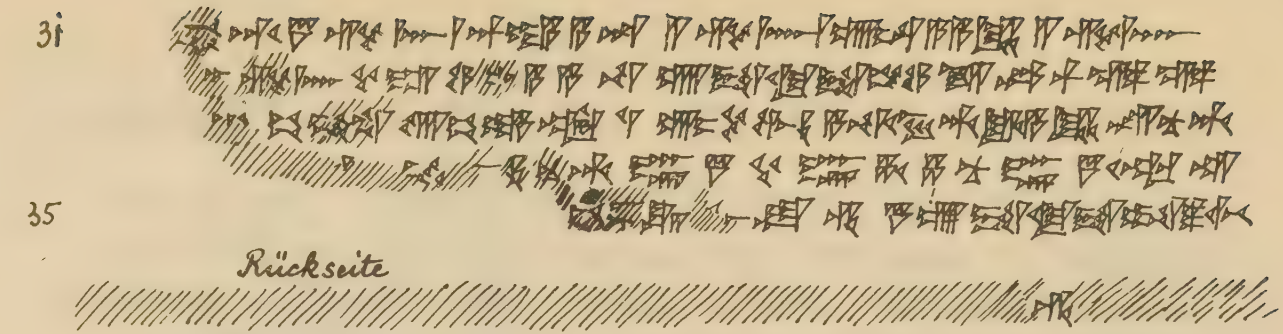
VAT 13834, Rückseite

VAT 9656

Etwa 8 Zeilen freier Raum für Siegel.

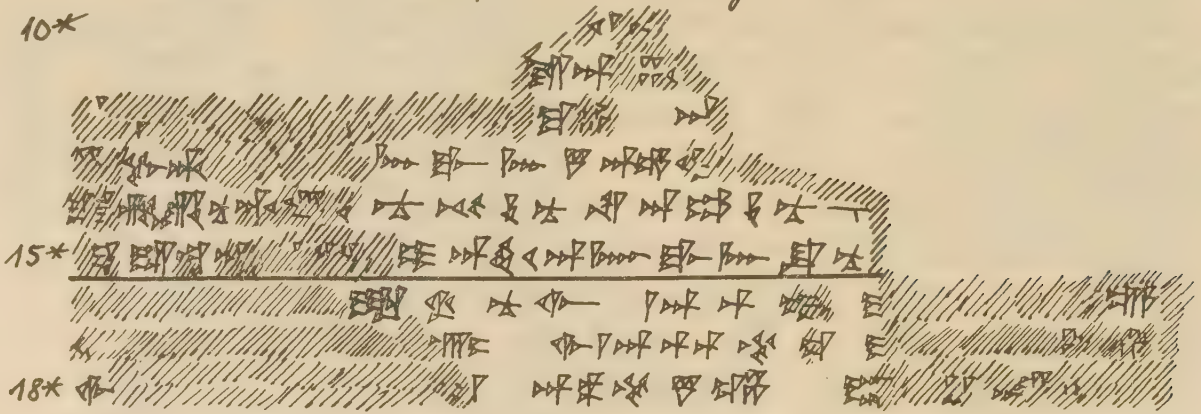


VAT 9656, Vorders. Forts.



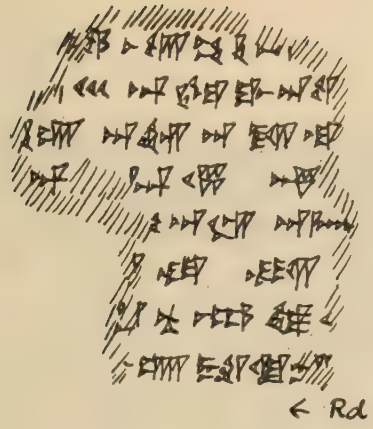
Rückseite

c. 7-8 Zeilen abgebrochen.

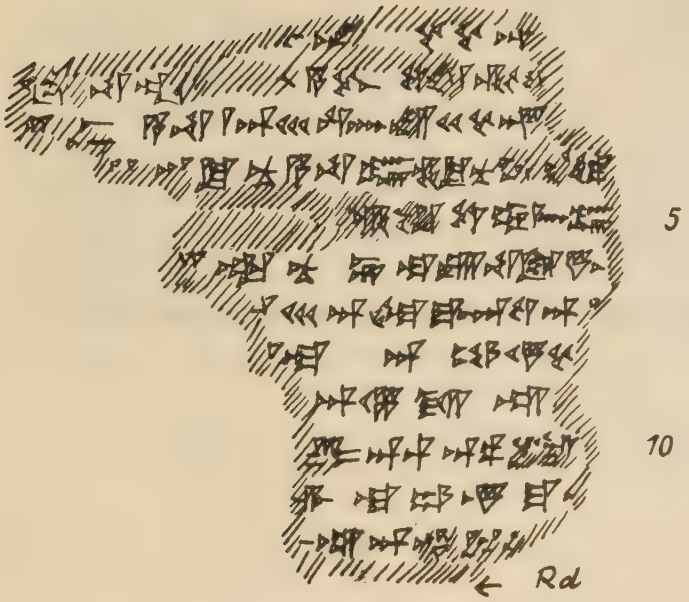


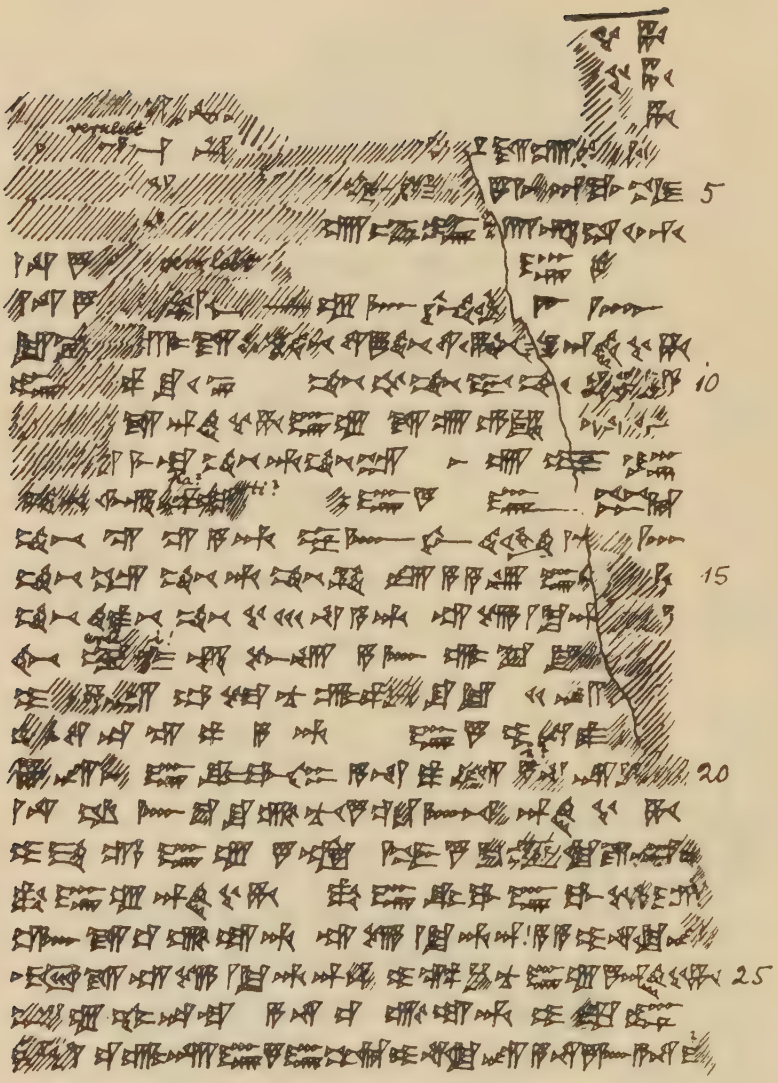
VAT 9656.

VAT 9656, Rückseite, Fortis.



VAT 11449

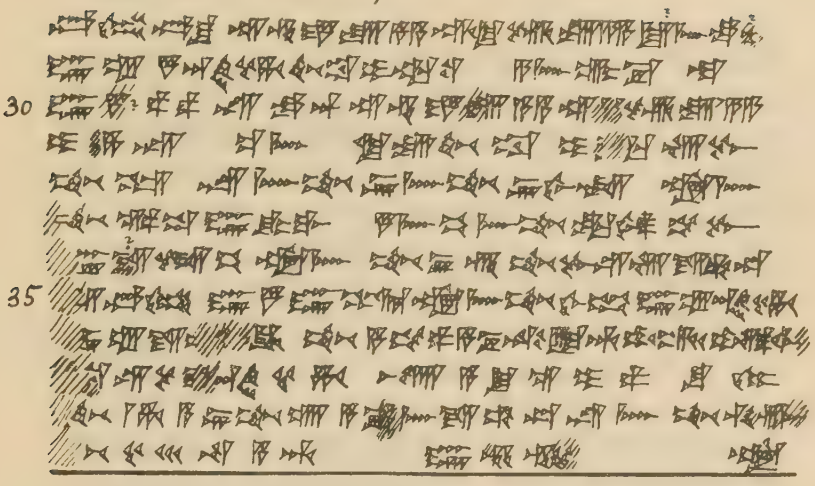




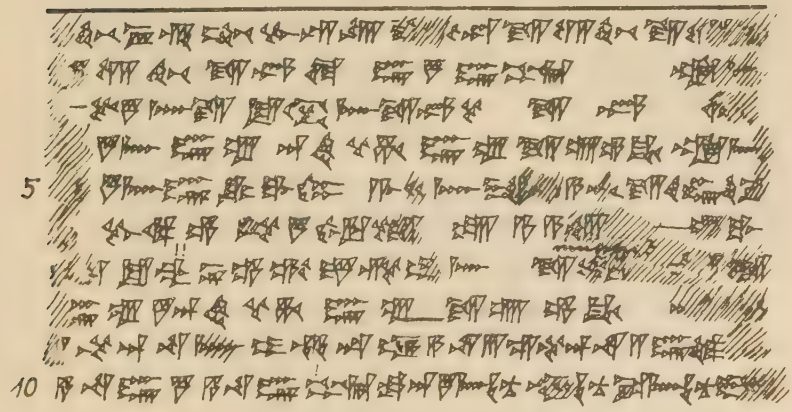
Ass. 13965 = X. 482, Vorderseite

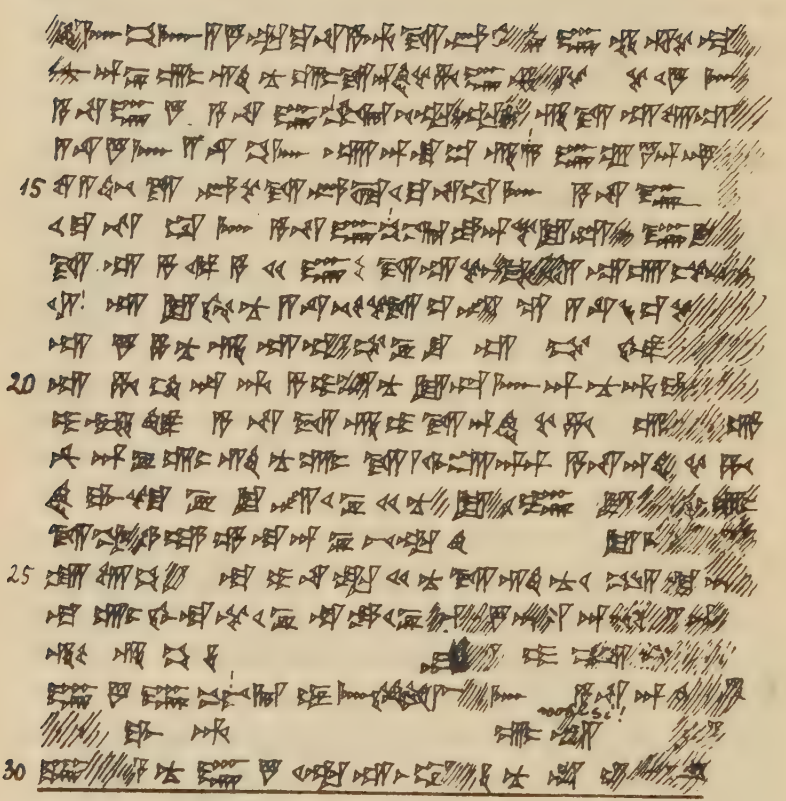
NB. Die Zeichen am rechten Rande entziehen sich der Lesung, ebenso an den als, verletzt' bezeichneten Stellen.

Ass. 13955 = K. 482, Vorders. Forts.



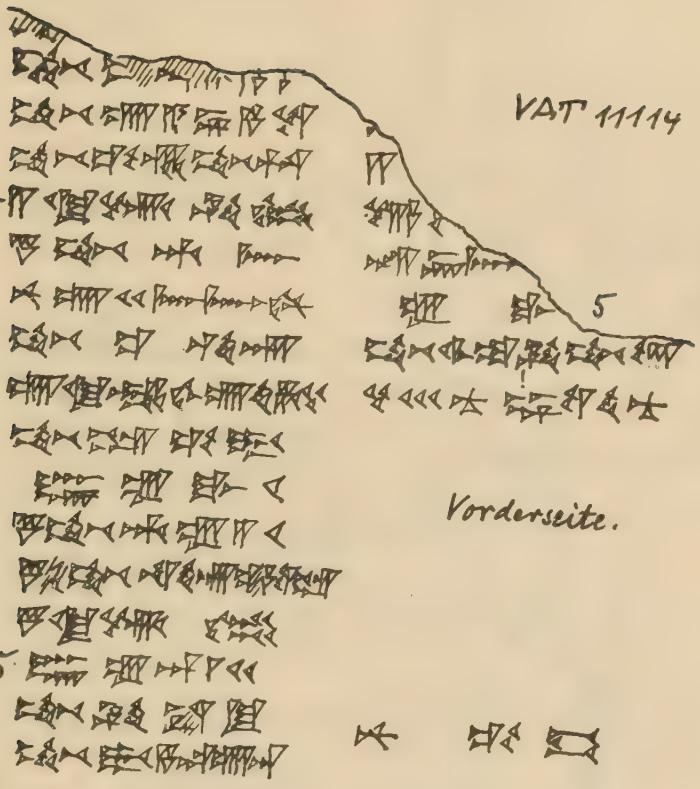
Ass. 13955 = K. 483, Rückseite

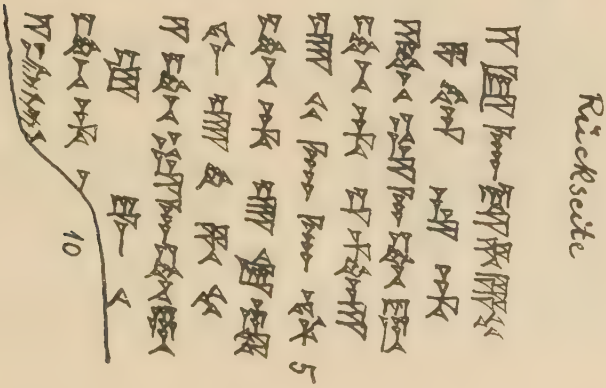


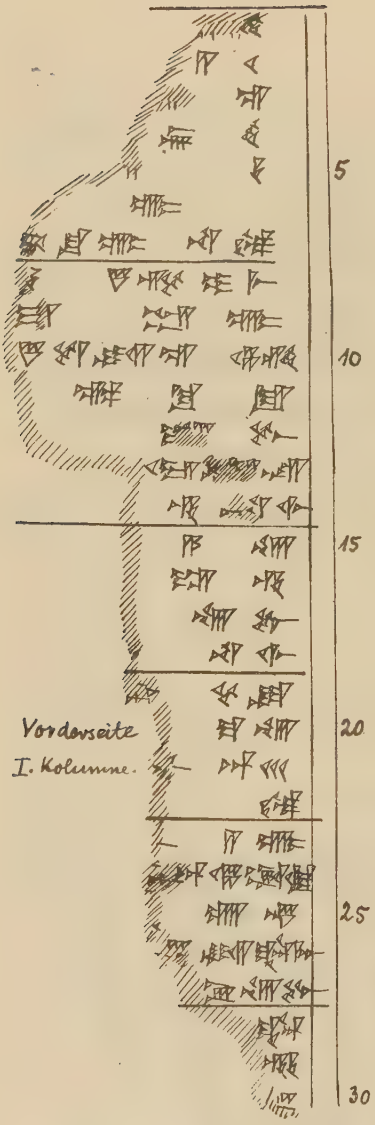


Raum von c. 2 Zeilen unbeschrieben

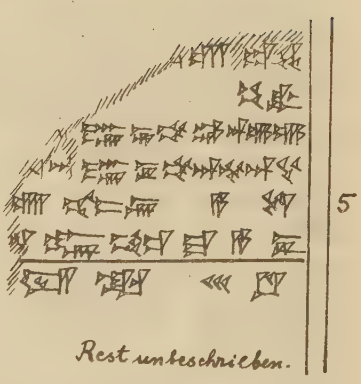
Ass. 13955 = K. 483, Rückseite, Forts.


VAT 11114
Vorderseite.


Rückseite



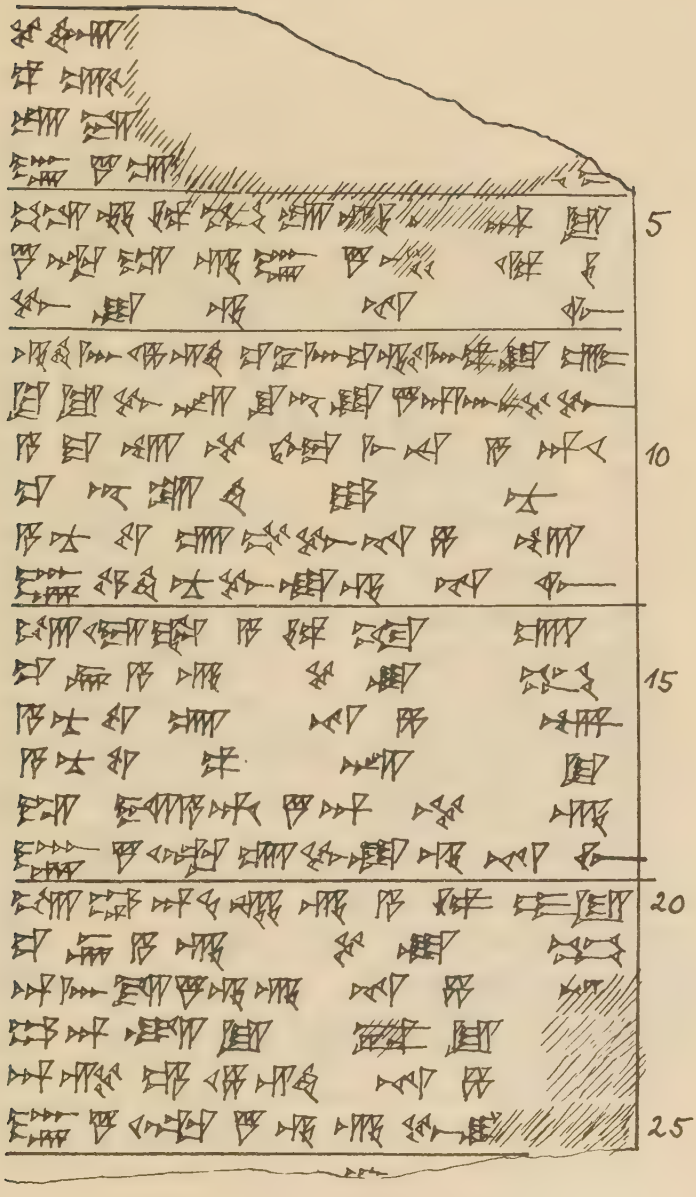
Vorderseite
I. Kolumne.



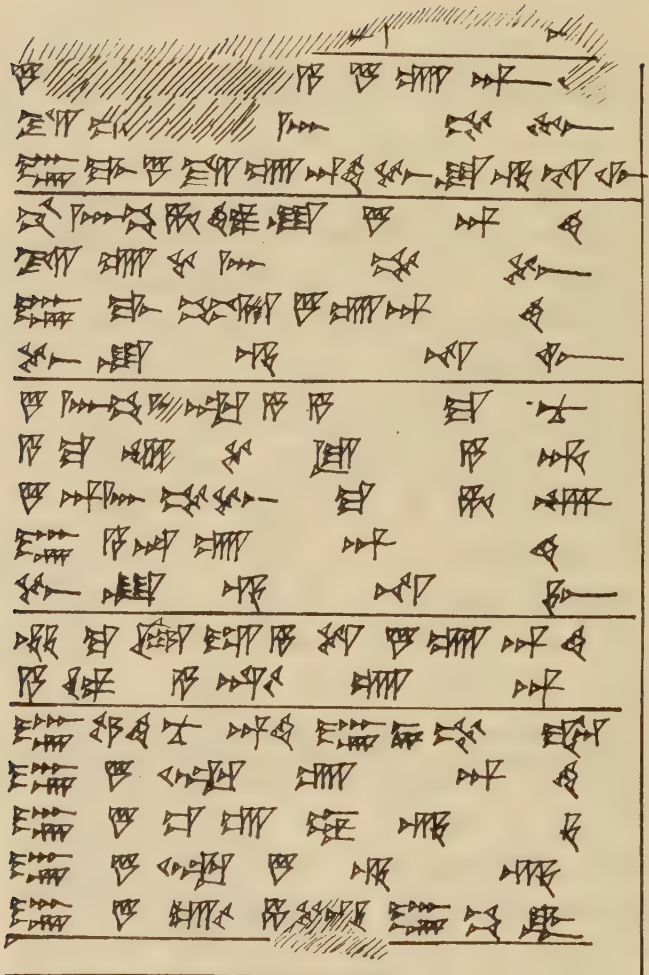
Rest unbeschrieben.

Rückseite IV. Kolumne.

VAT 13718.

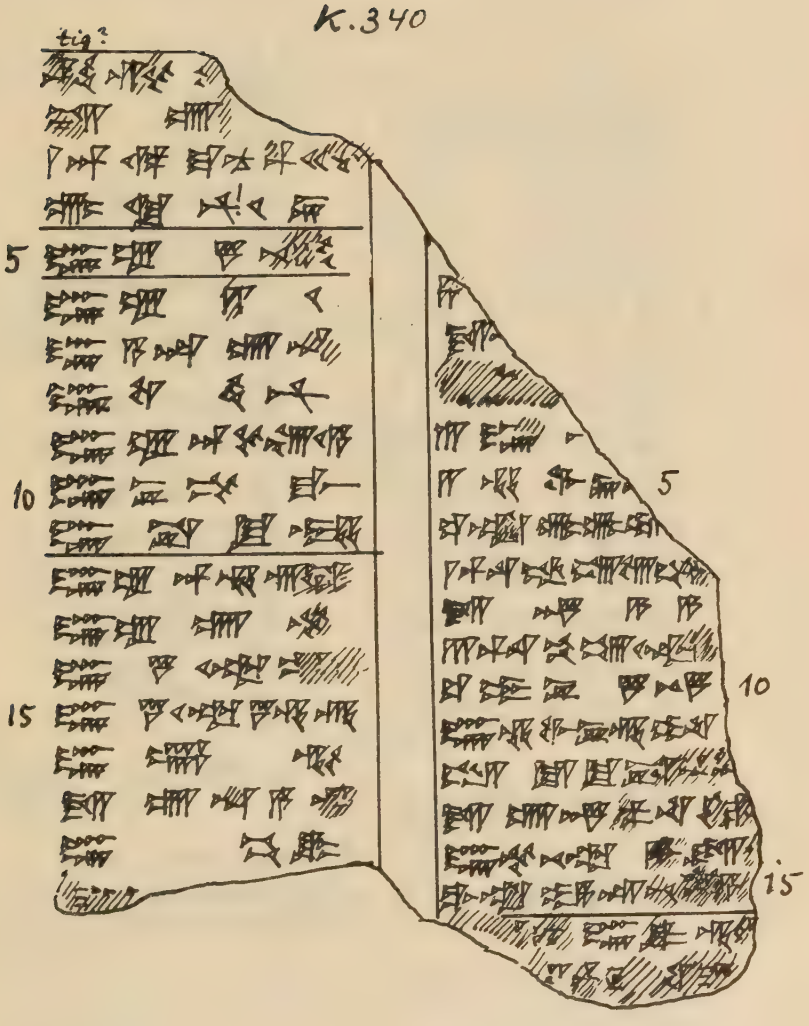


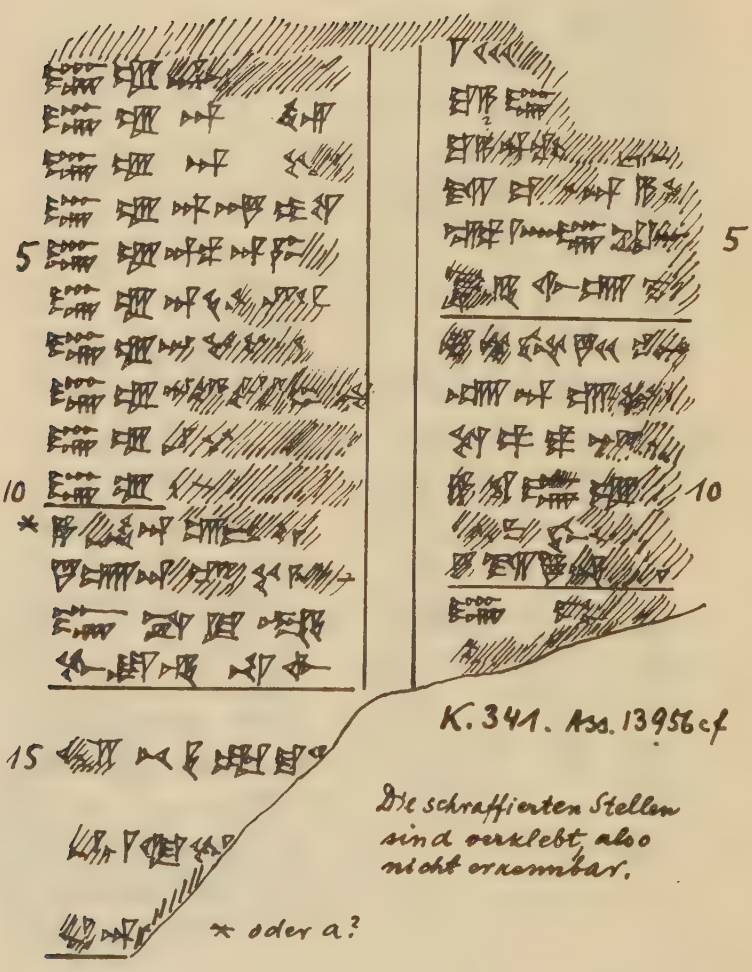
VAT 13718 II. kolumne.



VAT 13718, III. Kolumne.

K.340



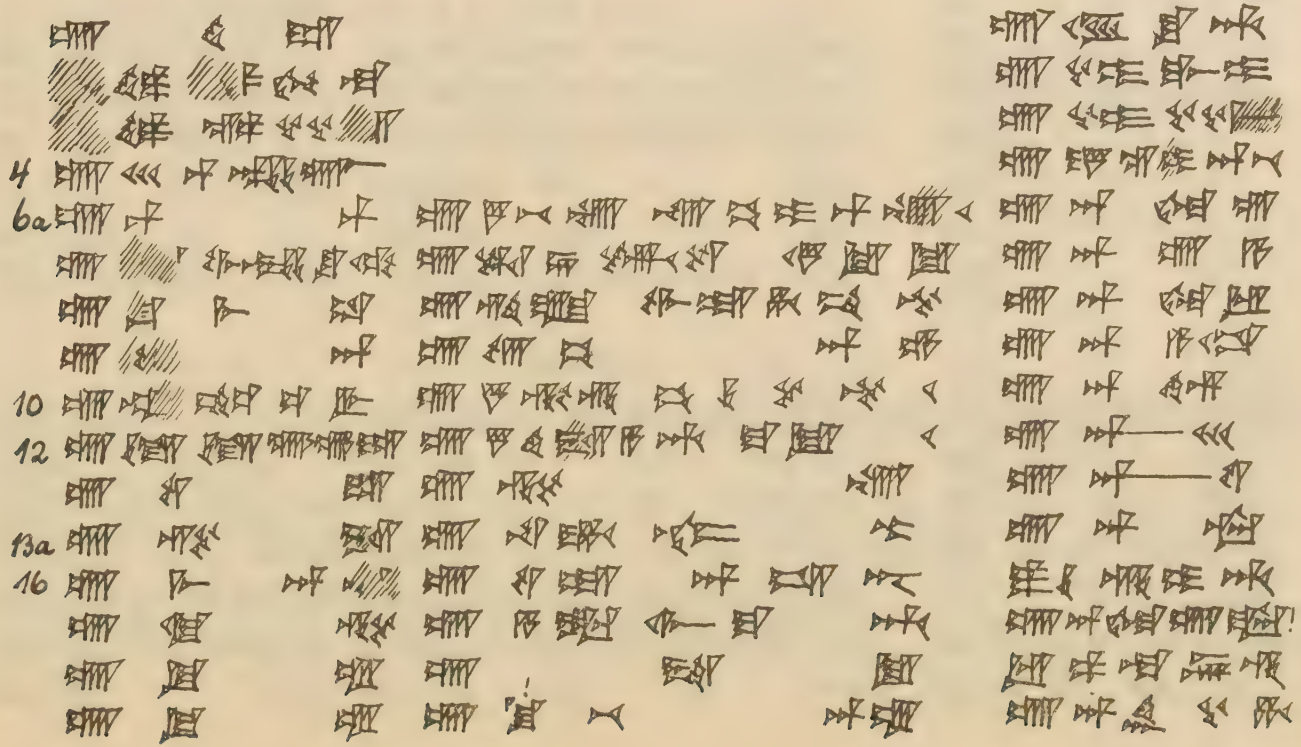


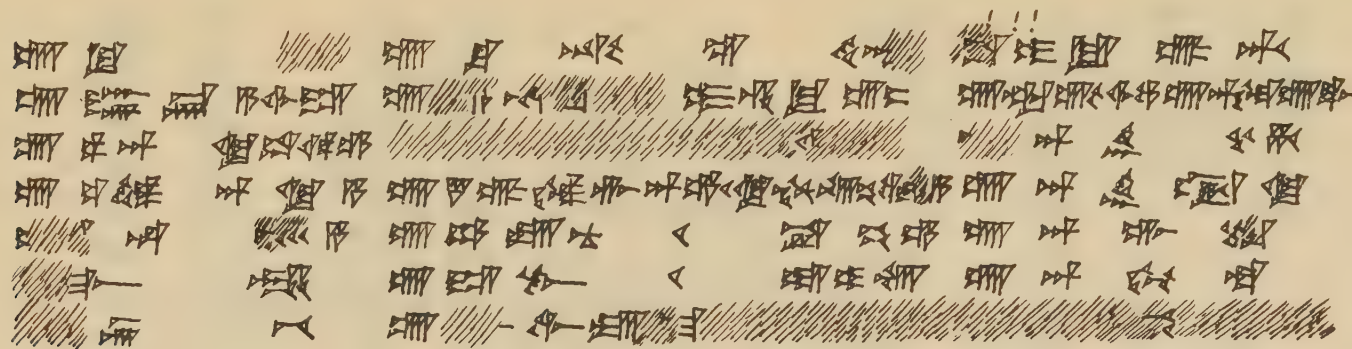
K. 341. Ass. 13956 cf

Die schraffierten Stellen sind verklebt, also nicht erkennbar.

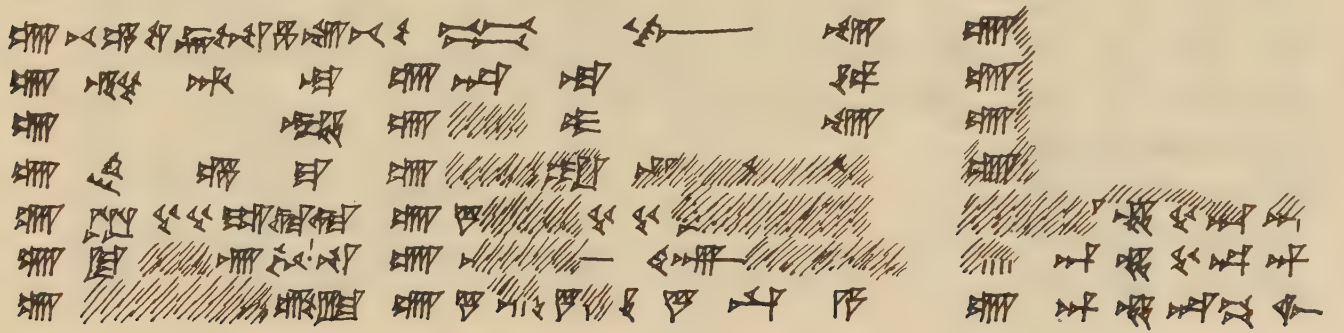
* oder a?

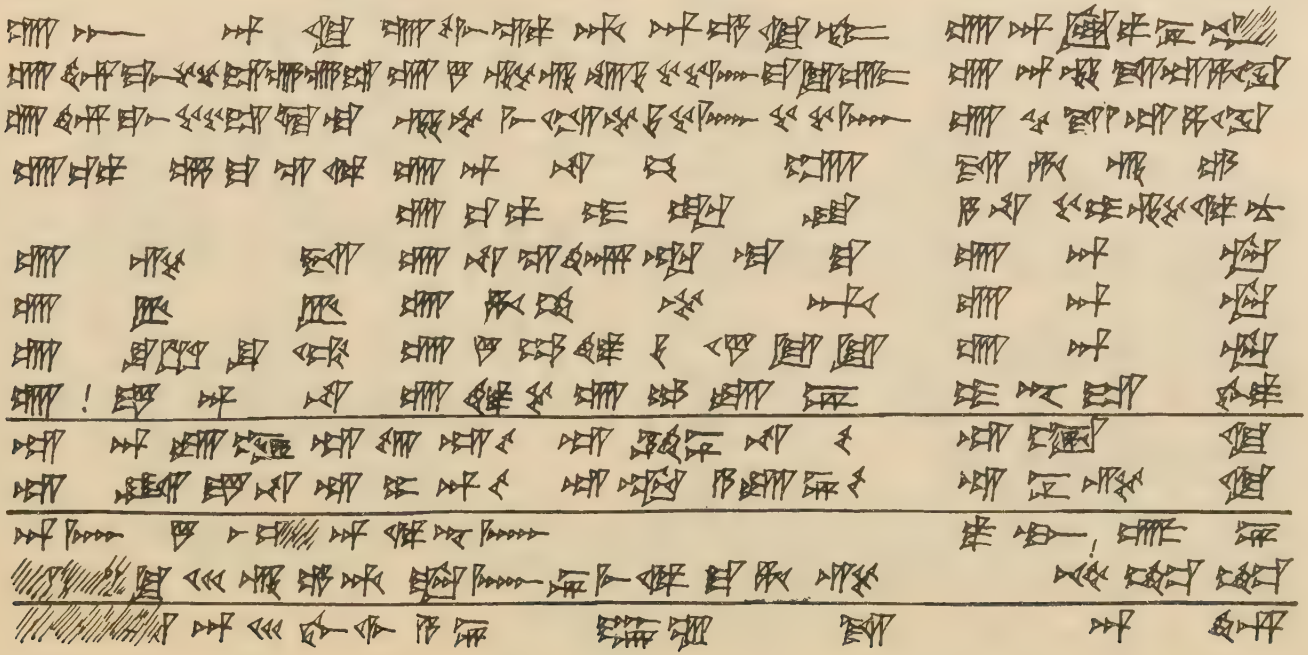
VAT 13815



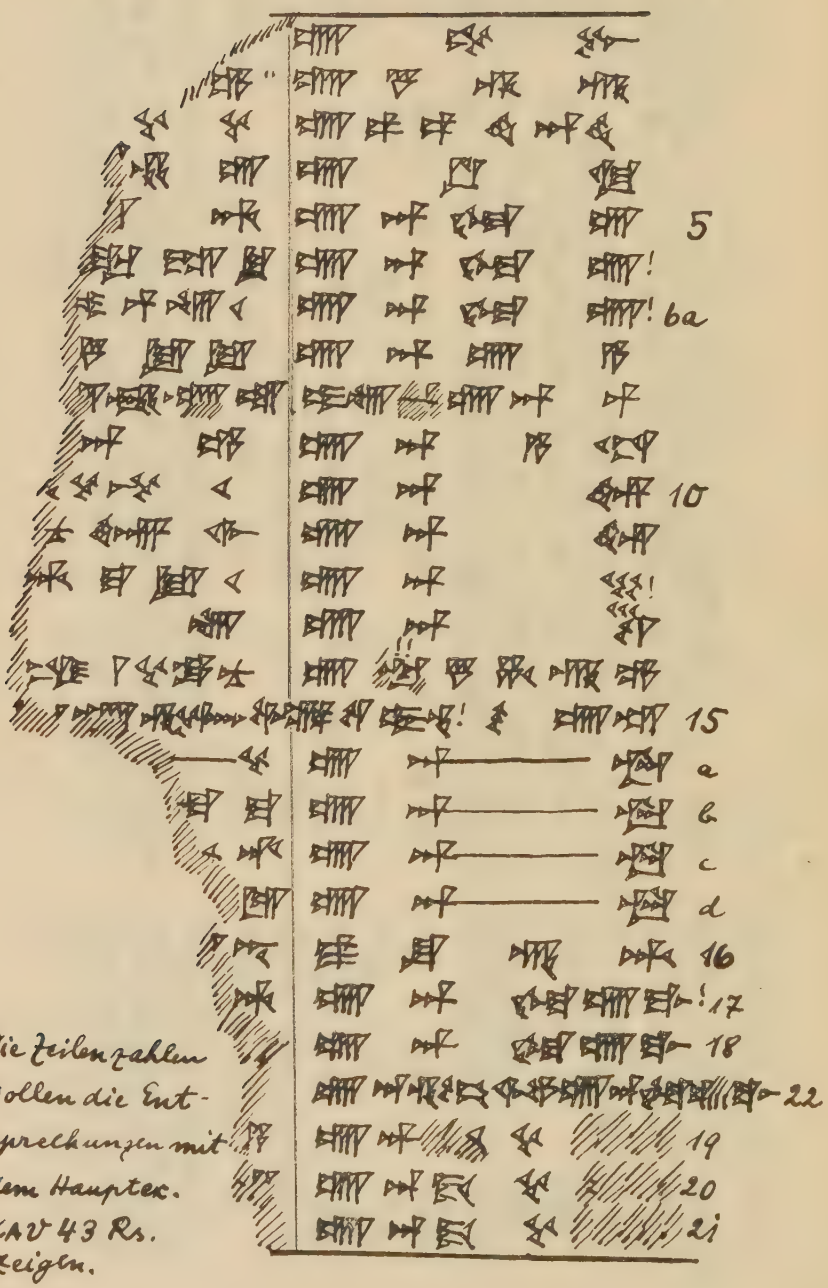


Rückseite



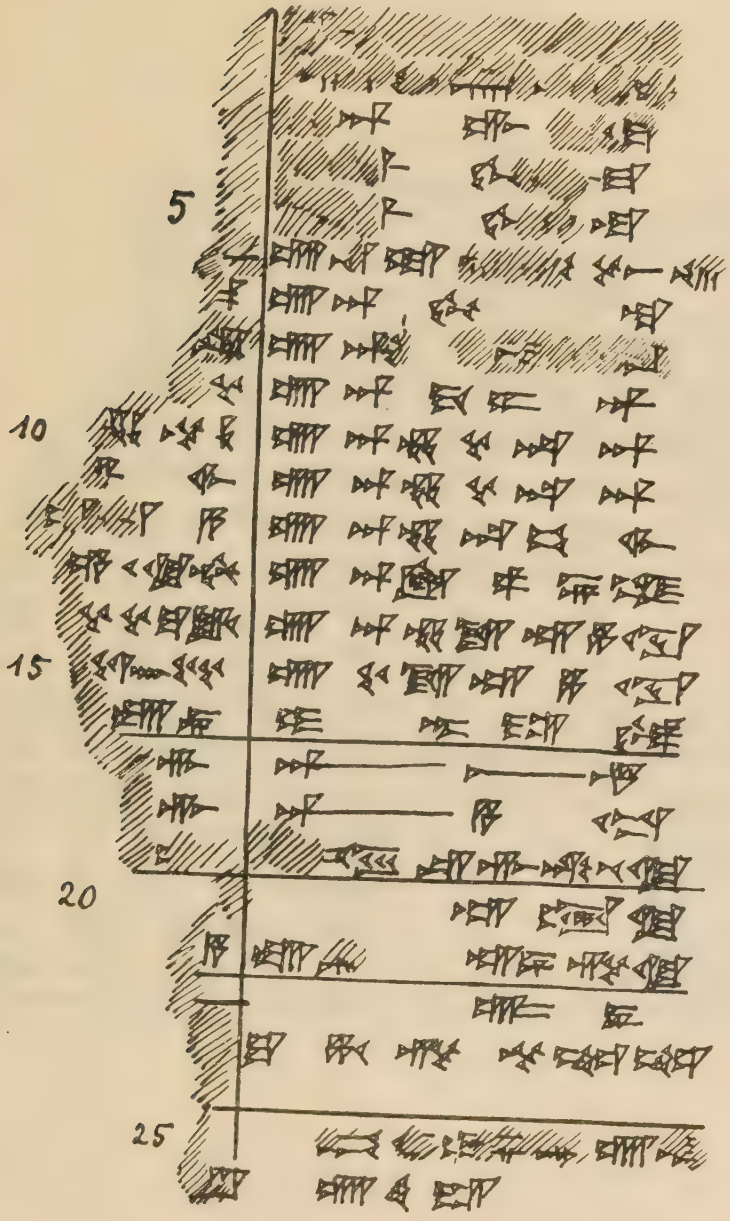


VAT 13816, Vorderseite.

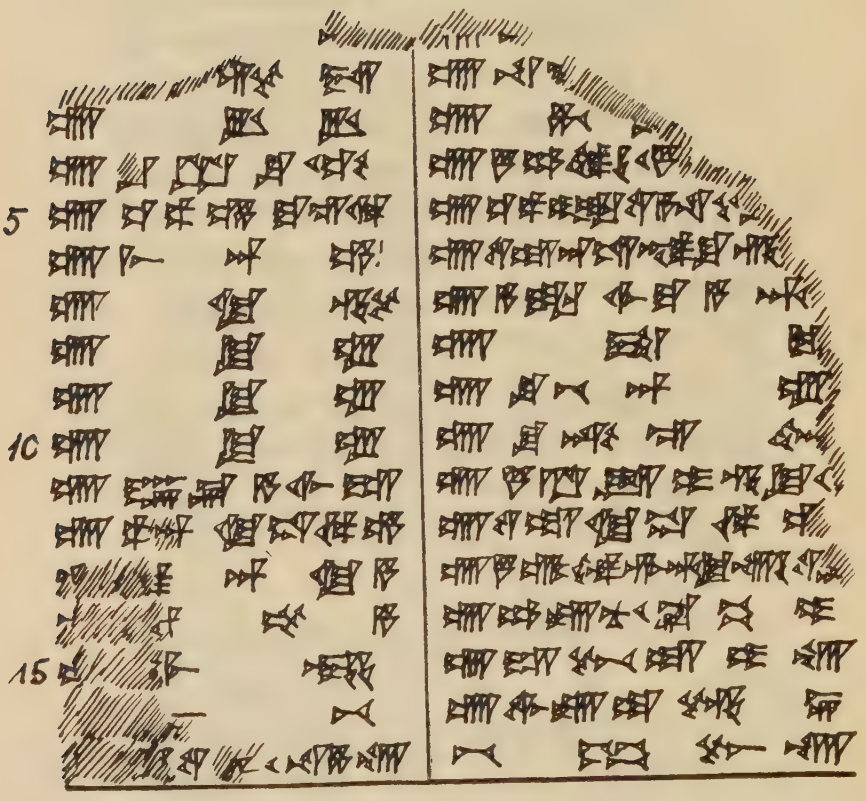


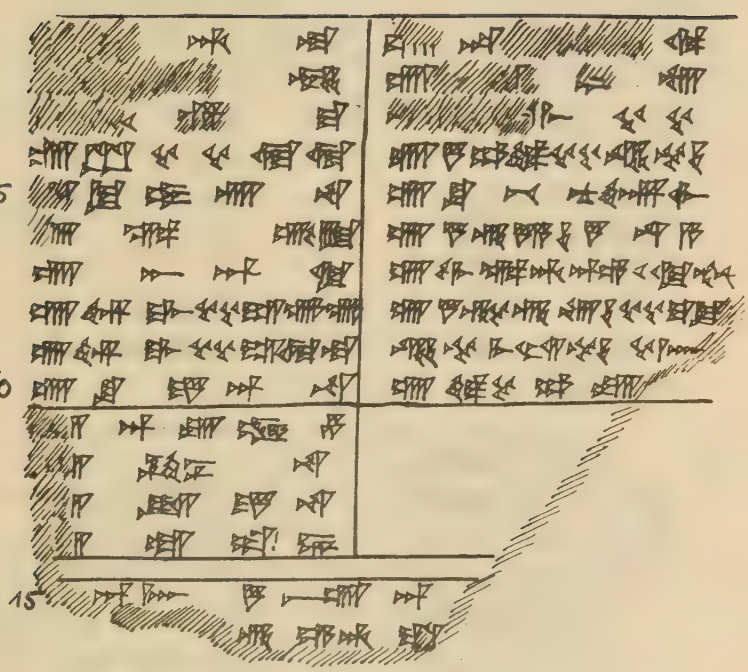
Die Zeilenzahlen sollen die Entsprechungen mit dem Haupttex. KAV 43 Rs. zeigen.

VAT 13816, Rückseite.



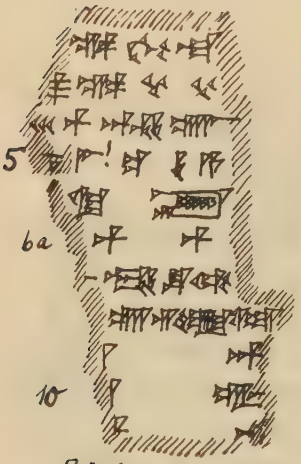
VAT 13818
Vorderseite



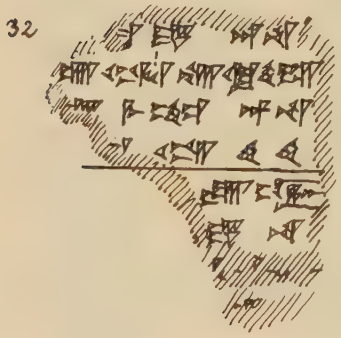


VAT 13818 Rückseite.

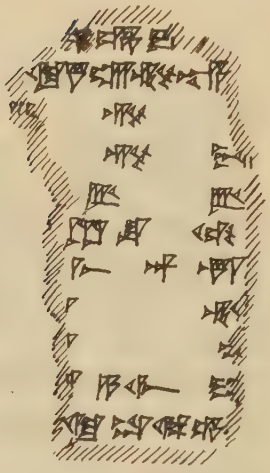
VAT 13997



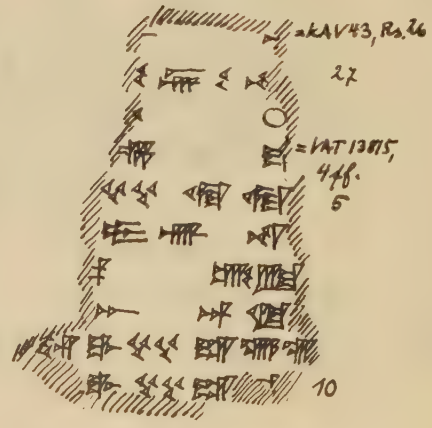
Rückseite



VAT 13937



Rückseite



VAT 13832.

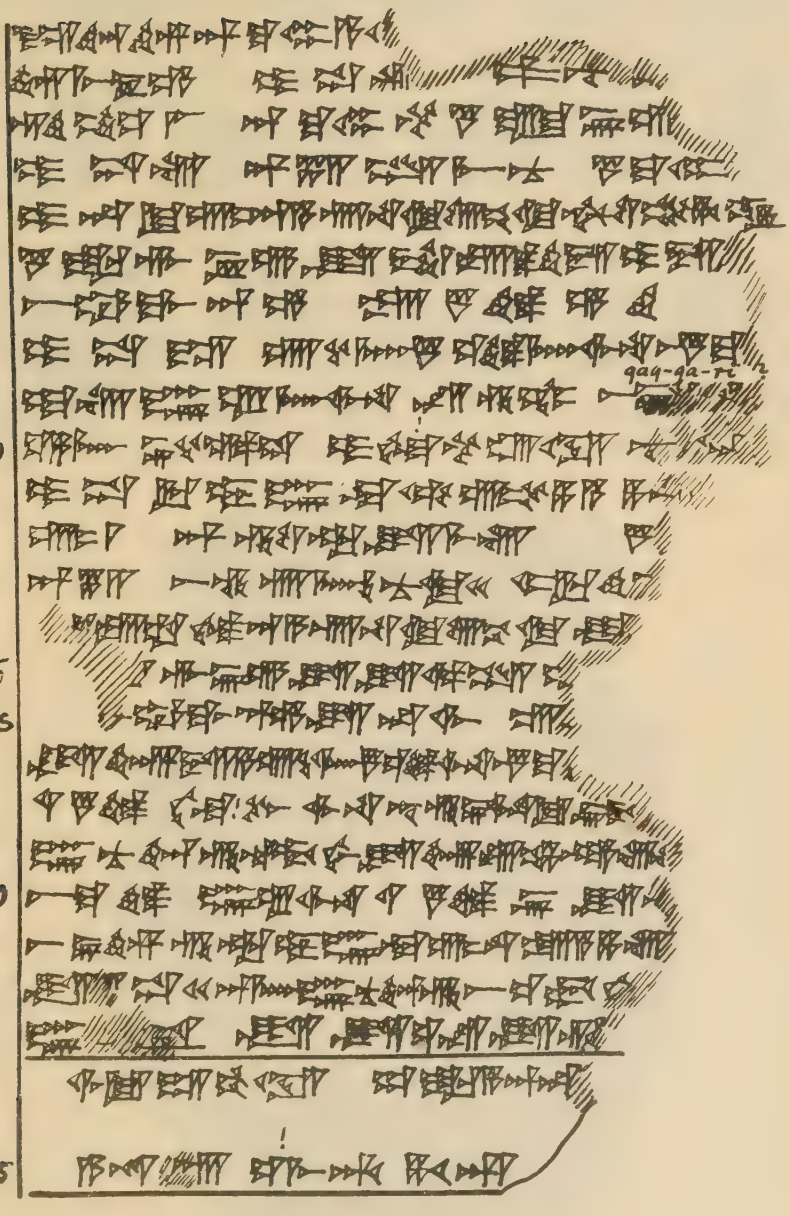


Abb. 1. Chalkolithische Keramik aus Alacahüyük (Gefässhenkel, Krug).

Abb. 2. Kupferzeitliche Keramik aus Alacahüyük
(Scherben mit erhabenen Spiralmotiven, Krug mit Ausguss).

Abb. 3. Säulen aus Ziegeln.

Abb. 4. Säulen aus Ziegeln.

Abb. 5. Keramik aus dem Königsgrabe, aber aus früherer Zeit (etwa 4. Jahrtaus. v. Chr.).

Abb. 6. Typische kupferzeitliche Keramik aus Alalaḫ mit geometrischen und Vogel-Motiven.

Abb. 7. Yarim-Lim. Dioritkopf.

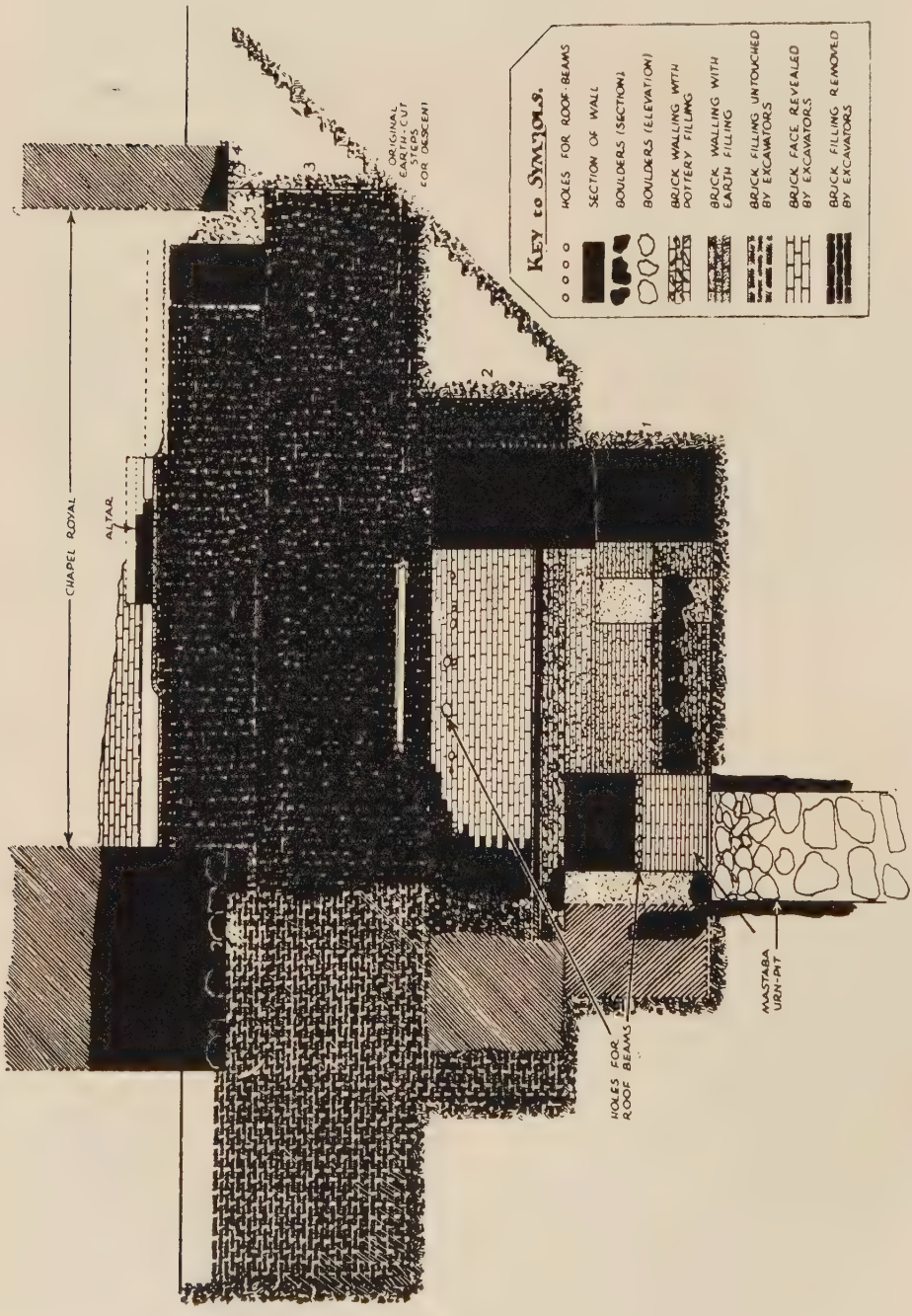


Abb. 8. Grab Yarim-Lims mit den 4 Aufbauten über der Urne.

Abb. 9. Kohlenbecken mit menschlichen Figuren verziert (aus der Königskapelle Yarim-Lims).

Abb. 10. Handgemachte Keramik der späteren Chalkolithik aus Tell eṣ Ṣeich bei Alalaḫ.

Abb. 1. Bemaltes Kalksteinrelief der Königin Nebet. 5. Dynastie.

Abb. 2 Gang mit Nischen zur Aufstellung von Statuen im Grab der Nebet 5 Dynastie.

Abb. 3. Bereitung von Vogelfutter und Zuziehen des Vogelnetzes im Grab des Meḥu. 6. Dynastie.

Abb. 4. Stele eines Beamten aus der 5. Dynastie.

Abb. 5. Westteil des langen Felseinschnittes nördlich der Unas-Pyramide.

Abb. 6. In der Spätzeit zu einem Sarg umgearbeiteter Reliefblock vom Aufweg der Unas-Pyramide.

Abb. 7. Teil einer Jagdszene vom Aufweg der Unas-Pyramide.

Abb. 8. Teil eines Schlachtbildes vom Aufweg der Unas-Pyramide.

Abb. °. Darstellung einer Hungersnot auf einem Block vom Aufweg der Unas-Pyramide.
(Nach Drioton, *Représentation de la famine*, . . . fig. 3).

JUL 1955

DEMCO

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room